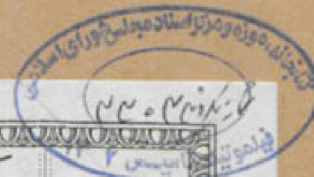


کتاب منية اللبيب في شرح التهذيب

مؤلف

مترجم

موضوع

منية اللبيب في شرح التهذيب







الحمد کتابی که صیغه خوانده اند که اخوند ملا باقر [illegible]

[illegible] اخوند ملا عبد الجواد [illegible]

[illegible]

مطول

حاشیه

شرح جامی

کافیه

مختصر

مطول

بسم الله الرحمن الرحیم [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انى احمدك حمداً لا يبلغ حصره ولا يحصى قدره ولا يحصى ذكره ولا يطول نشره ولا ينتهى عدده ولا ينقضى امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة لعزيز الثواب جالبة من الملك الارباب واصلى على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه واعمال النظر والفكر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة فى ايضاحه وبيانه من الامر الواجب والفرض اللازم اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء فى الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولى التنقيب والتدقيق اعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور حسن بن المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلى شأنه ورفع فى الجنان مقامه ومكانه صنف فى هذا العلم كتباً كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجماً واكثرها واحسنها ترتيباً ونظماً كتابه المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول والصفوة على النهاية فى علم الاصول لكنه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتنبيه احببت ان املى عليه شرحاً موضحاً المسائله مقرراً لدلائله ممهداً لقواعده مستبيناً للمقاصد من غير تطويل يفضى الى الملل وتقليل يوجب الخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب فى شرح التهذيب راجياً من الله تعالى حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل

المقصد

رحمه الله بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول فى المقدمات وفيه فصول الاول فى مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هى صالحة للتركيب المقاصد جمع المقصد والمقدمات جمع المقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد بها هيهنا ما يجب تقديمه من المباحث على تحصيل الخوض فى مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتى والمراد به هنا ما يفصل المباحث بعضها من بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصوراً له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس متصوراً اصلا محال وان يكون متصوراً لغايته والا لكان طلبه عبثاً ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعنى الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثانى لتقدم ذى الغاية عليها فى الوجود الخارجى وان كانت الغاية متقدمة على ذى الغاية فى الوجود الذهنى ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشىء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشىء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركباً من الاصول والفقه وهما جزءان المادتان ومن اضافة الاول الى الثانى وهو جزؤه الصورى مهد قاعدة كلية لكل مركب وهو ان تصوره او حصول صورته فى العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اى لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسى وجب ان يتصور اجزائه من الخشب والحديد والوتد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او الجواهر الفردة او كونها قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتها للتركيب والتأليف وهذا المدعى اعنى استلزام تصور المركب لتصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب فى العقل منفكا عن اجزائه ممتنع لاستحالة تحقق الكل بدون الجزء بالضرورة فيلزم عليه ان المراد بتصور المركب تصوره التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شىء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان هيهنا قسما آخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة لا اذكران تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليها غيرها وفى عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوى عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اى لا يفهمون وقالوا ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى لا تفهمون والفهم قيل العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب ويتفق الاول تصدق الفهم على العامى الفطن وكذب العلم عليه واما فى عرف الاصوليين فهو عبارة عن

هو

الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اى لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى لا تفهمون
عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم
كالجنس لشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات
والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل
والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق
بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس وكالاستصحاب
والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام
الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه المفتي فهو حكم الله في
حقه فلولا انه لا يبنى عليه فيها وقيدها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول
الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميسر فان الاشتهار في الدين حتى صارت معلوم الثبوت
من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يعلم بالاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم
المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد مستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه ان الحد
المذكور فانها احكام شرعية فرعية مستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا
الحد علم واجب الوجود وعلم الملئكة وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بالاحكام المتلقاة من الوحي فيكون الحد المذكور فاذا صار
الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اخرج الفقه عن
المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملئكة والنبي صلى الله عليه وسلم وعلم المقلد لعدم الا ان يقال المقلد لم يستدل
على عين كل حكم يعلمه بل علمه بالدليل الاجمالي وكل ما افتاه المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت
صورته في الكل واحدة فقدس الله روحه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم
هذا جواب سؤال مقدر يرد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون
فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة
بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان
المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما
ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان
معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية
فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما تنتجان وجوب العمل بذلك
الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لا في مقدمات الحد فقط لا في النتيجة الحكمية
فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا
يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما
فقدس الله روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل هو قريب منه
هذا جواب سؤال اخر يرد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في
قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في
المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق

الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا
من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير
ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا واما على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة
من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت
قدس الله روحه واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه اللذين اعني الاصول والفقه
شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم
الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من
المثال فيهما والى اسم هو صفة كعالم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا
فقول المصنف قدس الله روحه اشارة الى تعريف الاضافة المذكورة وتعريف مطلق الاضافة اسم
المعنى الى شيء لا الاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني
فهي من افرادها فتختص باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والحكم الكلي
وهو الفقه وعرفها بغايتها وهي افادتها تخصيص المضاف بالمضاف اليه ويبنى التقييد بقولنا في
المعنى الذي عين له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد
لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا بالخط لا في كونه مخصوصا مملوكا ولا منطقيا له
ولا يرد المثال بالجهد مشاركة غيره له فيه ومع قوله اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول
بالفقه في كونها اصولا له قدس الله روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال
وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه
نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر من تعريف اجزائه
وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس
اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه تشمل ادلة الفقه والامارات وقوله على
الاجمال احتراز عما ذكره على التفصيل من غير اعتبار كونها ادلة في الفقه والخصوصية
المعينة كما اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا بذكر انه حجة في الحكم المسئلة الفلانية لما وجد في المسئلة
الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرايط التي معها
الاستدلال بتلك الطريق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها
الدليل انما البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله
ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد
قدس الله روحه وسميت باعتبار العلمية العلم بالفعل على الذي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة
لمعنى واستعمل في العرف لمعنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم
مخصوص فصار لفظ العلم هنا الاصطلاح اعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب

اربعين

كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة

اولا منه تعريف الاجزاء

وكل ما افتاه

الاحكام

وهو يتوقف على معاني الاجزاء التي تركب منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب
بدون معرفة اجزائه وقد علم ان التعريف الثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات
فيه الى اجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاسم انها له
الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار
كون مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المص وهو العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقوله العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور
الكلية التي يبتني عليها غيرها وقوله التي يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة
الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية
وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وحصل الفهم
بهذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار
العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يجعل لفظ اصول الفقه علما عليه بالاعتبار العلمية وغيرها بل وان
فرضنا عدم كونه علما ثم هذا رسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله بالاعتبار العلمية رسمه من غير التفات
الى معاني لفظين المضاف والمضاف اليه الى الاجزاء اعني الاصول والفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف
ولا رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية
قدس الله روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة لكن لك علمه
معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها الامر مباشرة بعينه
فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام
وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التصديق التكليف به اعني الاحكام الشرعية
وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما يقتبس في هذا
العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجب معرفة هذا
العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له والتابع
لا يكون اشد من متبوعه بالقوة ودرجة قدس روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو
اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها
متى عاد ذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي يتوقف على معرفة الشارع تعالى وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا
عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول
فلاجرم كان هذا العلم مشروطا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية المبحوث
عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة
النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن
زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد احسن والثالث
استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني

اعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم مثلا يبحث
عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او غيرهما وعن الحمرة
وعن الخضرة والصفرة وغيرها وهل يخلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل ولنا لها
اصلا فلا يكون متاخرا عنها قدس روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها
اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد
لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد
يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية و
المتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط
الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب
منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية بامتثال اوامره تعالى والانزجار عن نواهيه
وتحصيل السعادة والخلاص من الشقاوة مقصود لذاته وهو الغاية الذاتية والفقه ادخل في الغاية
الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه الة له
قدس روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام لكل علم على الاطلاق
مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات والمبادي التصورية هي حدود
اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما اصل موضوع العلم او حد اجزائه او جزئياته او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات منها يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون بينة وقد
تكون كسبية تتكفل بيانها علم اخر فتكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من
حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها والا
ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام
انما يستفاد من ادلتها فلو توقف الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك
الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمنع ان يكون من المبادي لما ذكر من لزوم الدور
واما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين
وح لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي التصورية فيها نظر واما التصديقية فمن الكلام
واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها متوقف على معرفة الله
تعالى وان معرفة الوجوب الشرعي يتوقف على معرفة الموجب تعالى وعلى معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله
صلعم وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما
اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما تكون بعد
العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف
والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب
الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله

التصورية محل لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم مبادي ... صح

المطالب المثبتة فيه موضوع كل علم ما يبحث فيه في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لما
يساويه ذاتية كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية
واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك
من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث
عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة للاحكام الشرعية في الجملة كما يعلم
واما مسائل العلم فهي المطالب التي يثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب
المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس وما اشبه ذلك والدليل ما يفيد
معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا والامارة ظنه لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين
المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه
دلالة وارشاد واما في العرف فهو ما عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب
ما يفيده والمراد بالعلم هنا العلم التصديقي واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل
للتصوري والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء اخر وهو المحدود وليس بدليل وعلى سائر
الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها المفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد
غير منعكس لخروج الدليل الثاني لعدم افادة الدليل الاول منه لا ينتج لانتفاء معرفة العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل
واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالماهيات
المركبة والمعرفة ما يتعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق
بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات وينقسم الدليل الى قسمين والاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما يقال
زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج ان زيدا محموم فهذا استدلال على حمى زيد بتعفن اخلاطه
وهو علة لحماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم
فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فهذا استدلال بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني
كقولنا زيد يحمى الغب وكل من يحمى حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فهذا استدلال بحماه المذكورة
هي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرة وهما معا معلولان لعلة واحدة وهي تعفن الاخلاط وحصولها خارج
عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني
ووجود علته دليل على وجود معلولها الاخر بالطريق الاول وقد يخص اسم الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال
بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه وبين معنى الاول الشامل له ولقسميه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل
ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى
مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا
الامر الفلاني قال الرسول صلعم انه واجب وكلما قال الرسول صلعم انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية
عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول
عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يجاب انه لما ثبت صدق الرسول صلعم في جميع اخباراته
امكن ان يتالف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من

انتهائها

انتهاء تلك المقدمات في اخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا
انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم
من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتالف من النظريات
دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد
العلم بالنفي كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة
تجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على
الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضات تؤدى على الراحلة
ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء
عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل
الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم
التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا
على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد
وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد
فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه

ينتج كل وضوء تجب فيه النية

ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المصنف بانه
الذى يفيد معرفة ظن شئ اخر واشار الى ذلك
بقوله والامارة ظنه عائدة الى الشئ الاخر وقيل الامارة
ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن

عطفا على قوله الدليل ما يفيد معرفة العلم بشئ اخر والقاه فى تعلقه

والعلم لايحد والاجاء الدور

اختلف الناس فى ذلك فذهب المحققون
الى ان العلم غنى عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية
التى يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع
والفرح وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين
الرازى على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان
المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان
فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول فلان المعرف للشئ يجب
ان يكون متقدما على المعرف فى المعرفة
واجلى منه والشئ يستحيل ان يكون متقدما فى
المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه
واما بطلان القسم الثانى

فلان

فلان ذلك الغير لايعرف الا بالعلم ماهو هذا العلم لايعلم الا به فلو كان معرفا له لكان كل واحد منهما معرفا
لصاحبه وهو دور صريح ويلزم كون كل منهما اعرف من الاخر واجلى منه وذلك يستلزم كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه
وانه محال وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من بطلان القسم الثانى من تسليم قوله لان ذلك الغير لايعلم الا بالعلم قلنا
ان اردت انه يعلم بالعلم فحق ولا يرد وان اردت انه يعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت
ان ذلك لايكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به فى النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم لان
حصول صفة العلم فى النفس لايتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كسائر الصفات
النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشئ مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة
والقدرة المتعلقين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم الذى المدعى استحالة تعريفه
العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان كان المراد به العلم بالمعنى الاخص
اعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين فى تعريفاتهم حيث قالوا
فى تعريفه انه اعتقاد الشئ على ما هو به مع طمانينة النفس ومعرفة المعلوم على ما هو به مع
طمانينة النفس او اعتقاد يقتضى سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لايعلم الا بالعلم
لان العلم بالماهيات والحقائق وساير المعانى بمعنى التصور لايتوقف على العلم بالمعنى الاخص
وهو سواء الحدود والرسوم فيجب ان يكون حد العلم موقوفا منها ولا دور **قال** قدس سره والنظر ترتيب امور
ذهنية ليتوصل بها الى اخر **اقول** هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان
باعتبار العلل الاربع اعنى المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية
تجرى مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعنى التاليف المخصوص
تجرى مجرى الصورة والتوصل بها الى اخر هو الغاية وفى قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر فى التصورات
والتصديقات سواء كان علميا او ظنيا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل المعانى المفردة التصورية
اعنى الاجناس والفصول والخواص التى تتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعنى القضايا التى
يتالف منها الحجج والتوصل الى اخر خاصة خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الافعال وما لم يكن ثبوت محمول
المطلوب للنظر لموضوعه او سلبه عنه يقينا او لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه
الى موضوع يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب تحصل اخرى فافتقر النظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين
فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** قدس سره والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض مرجوحا
والوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده **اقول** الاعتقاد
عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر وهذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون
ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فاذن الظن اعتقاد
راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك فانه
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم
النقيض لا يريد به الجواز فى نفس الامر بل فى اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز التحقيقى فان الظان قد يغفل
عن نقيض مظنونه بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديرى ويخرج ... وهو المطابق

بحقيقتها

الحجج

موضوع

الظن

وكاذب وهو اليقين مطابق ومرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم اما الشك فقيل انه هو سلب
الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال
انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول
التصور ومجهول التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم واذن المعنى الاول اعم
من الثاني فلا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى **قال** قدس سره واعتقاد الرجحان جنس
للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن
اولى بالوقوع من الاخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب في
زمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان
يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهي اذن جنس لهما وتارة يكون الرجحان
للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما غير جازم
ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح مجوز معه
النقيض والاول وهو اعتقاد الراجح جنس للثاني اعني للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون
اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد
الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا معتقدا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير
جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم **قال** قدس سره ويستجمع العلم الجزم والمطابقة
والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما
ان يكون جازما او لا يكون والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل المركب والاول
اما ان يكون ثابتا اي موجبا من حس وعقل ومركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول
العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا
والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر
لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا بعد غيبتنا عنها اشخاصا متقنين في علم المنطق والهندسة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل
الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم
الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز
وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول
قال قدس سره الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم
مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها او التخيير الاباحة والوضع الحكم على الوصف
بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول **اقول** اختلف الاشاعرة في
تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد
المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود

الرجحان

مطلقا

به الافهام خرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما تعملون
خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد
بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون
للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم
وهو الترك اما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير
الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما يقال الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط
لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية
فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك
سببا للصلوة والطهارة شرطها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد
التتمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور احكاما
شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء والتخيير
فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب
ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المص
بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المص نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام
والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب
والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء
لا نفس جزئياته المنقسم اليها بل المنقسم اليها عارضاهما اعني التحريم والكراهة **قال** قدس سره والواجب ما يذم تاركه
ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية لان الواجب فعل كل واحد يقوم
مقام الاخر وكانه تارك فاعل او زاد في الحد لا الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم **اقول** لما ذكر تعريف
الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق
الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض
فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما
تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم والواجب
الفعل الذي يتعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم
فان التقسيم السالف مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف
بذلك بل جرى على عادة اهل هذا الطريق في ذكر رسومها المنقولة عن اوائلهم واجود رسوم الواجب
ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقوله ما يذم اجود
من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا
ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا
ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول

معها

المتعلق

التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في
جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه
فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الناسي والنايم والمسافر
وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير
انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الواجب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب
على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها
كالاحاجة الى القيد في الناسي والنايم والمسافر والمص قدس الله روحه حذف من الحد المذكور هذا القيد
اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون
عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية
لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة
فبايتها اتى المكلف كان اتيانه فلا يتحقق تركه الواجب مع اتيانه بخصلة من الخصال وان ترك الباقيات
وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها
في اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية فنقول كل واحد من المكلفين قايم مقام
الباقين بحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعل له باعتبار وجود
ما هو قايم مقامه وهو وقوعه من غيره فاذا اراد دفع النقض المذكور من غير تكلف جوابه زدنا في
الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه
لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب فاعل محرم آخر ولما حذف المص
من الحد لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم
بان يذمه غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض للذام به بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك
ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول ينبئ عن اتضاع المذموم حال الغير والاتضاع انحطاط المنزلة
ويرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب
ما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط
فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف
وجوبه بظني فانما الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا
الكلام لا يخفى على المتامل ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط
الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح **قال** قدس سره والمحظور هو الذي
يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح **اقول** الحظر في اللغة المنع
حظرت عليك كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي تاوي
اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته فانه كما يقال الشيء محظور اي كثير الآفة واما بحسب الاصطلاح
فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها
غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم

على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل
محرم او تارك واجب ويراد من الحرام والمزجور عنه يعني ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله
تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله
عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمواخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة توجب
استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسياتي البحث في ذلك ان شاء الله تعالى **قال**
قدس سره والمندوب هو الراجح فعله **اقول** مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع
والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه
وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك هذا تعريفات
متعلقات باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول
الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة
عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه
فصل يفصله عن الواجب فان قيل فيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها
بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اشعار بلفظ يدل عليه لم يحرز المقصود من
الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد الاعتبار
مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك وباعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق
عليه الحد المذكور وليس مندوبا واجيب فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع
في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة يوجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها
فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود ايضا ورجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر
فالاجمال متحقق في هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب
والنافلة ومعناها انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله
احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهي بمعنى
عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب بحيث قولهم هذا الفعل واجب
او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه
بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال ان الختان من
السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى
ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذة من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف
فقد عرفه المص بما يساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة له زايدة على حسنه او
بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تعين ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء
كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ
من الكراهة وهي الشدة والحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله قوله
الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذا عفي

عن فاعله وبالمحرمات الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعني لفظ المكروه
مشترك بين ثلثة معان ما نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله
عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل
في فعلها **قال** قدس سره الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في
العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول لا الثاني وفي
العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو مقابل الاعتبارين وهو يرادف الفاسد خلافا
للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع
من حيث الزيادة **اقول** عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاولى ان يقال بانه مبدأ التغير في
اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره
ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المص كذلك وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار
الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وهي الافعال المعروضة للحكم قد يكون
من العبادات وقد يكون من المعاملات فالمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا
كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء
وفايدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة
للشريعة من حيث انه متعبد بظنه والقضاء واجب بامر جديد وباطلة على التقدير الثاني لعدم اسقاطها
القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني
ما لا قضاء له من الفرائض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء بنفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست
مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما يترتب عليه اثره اي حصل منه
غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك
فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابله ما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات تفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة
وتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المطلوب منه وهذا
التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه
مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتب وجوب
الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور لما قبل منها ويرادف
الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا
فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه
كبيع الحر وهذا تكلف لا حاجة اليه لانه لا يجري في الاطلاق وفي عبارة المص نظر وذلك ان الضمير في قوله
وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى ما يوصف فان كان الاول
كان قوله بعد ذلك وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريفه الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب
عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف وان كان الثاني كان قوله والا وهو في العبادات
ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل بمثل ما قلناه **قال** قدس سره الثاني

الفعل قد يكون حسنا **اقول** وهو ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو
قولا او فعلا او تركا قولا او تركا فعلا ينبئ عن اتضاع الغير والحسن والقبح بهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري
بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرايع ولانه
لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي فايدة البعثة ولجاز الكذب عليه تعالى
فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف ولانه يودي الى افحام الانبياء ولانا نعلم اختيار العاقل
الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل جهة اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار
اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق
تقديمه على القسم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها
ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في
الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقال ههنا يدل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه
العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري
الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة موثرة في استحقاق الذم قولا كان
او تركا قولا او تركا فعلا ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لمن هو دونه والثاني
كالضرب منه والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك فيصدق على تفسير القبيح المذكور ما الذي
يريدون بقولكم ليس له ان يفعله فانه يصدق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه
حسا كالمقيد وعلى القادر الخائف مع النفس وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين قطعا والثالث لا
قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك
بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع وهو ما نهي عنه ترك وهو وجودي
ولا يشترك بين النقيضين واوضحوا المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق الموثر بمعنى افتقاره اليه
ويقال للمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه ينبغي ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على
معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام
المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الايجاب وهو استحقاق
المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس لصفة موثرة
في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما
وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبيحا لذاته او لصفته والثاني وهو ما لصفة موثرة
في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والتعريف
الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته
فيقال لما لائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما
يقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين
المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما يحسن او يقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة

يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكها
ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو
مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها
ولا باعتبار وجوه يقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح شرعيان وان الفعل انما يكون
حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى عنه ولو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن
لانقلب قبيحا والحق الاول ولنا وجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها خمسة **الاول** انا نعلم بالضرورة حسن الصدق
النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة و
تكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من جهة
ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والاحكام به منكر والمتشرع كالبراهمة وغيرهم
ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة
والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك **الثاني** انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله
تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي ذلك [illegible]
وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فتنتفي فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ
المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو
ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة المعجز وهو ظهور المعجز الذي [illegible] الصادق والكاذب على الخوارق
وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق **الثالث** انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره تعالى
وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب
وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع
على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها
او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا
او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز للمكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما
توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ولم يبق حكم
شيء من الاحكام وكل ذلك باطل اتفاقا **الرابع** لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على هذا التقدير فاذا طلب
النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك
الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر ولا يجب علي الا بقولك وقولك قبل
ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي ع **الخامس** لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا
خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه سواء كان احدهما كذبا والآخر صدقا يختار
الصدق والتالي باطل والمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم
قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا **قال** قدس سره احتجوا

بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والجواب المنع من صغرى القياس وقد بيناها في كتبنا الكلامية والسمع متاول بما ذكرناه في نهاية الوصول
اقول لما ذكر رح على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضهما وهو حجتان للاشاعرة احديهما عقلية والاخرى
سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح
العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على
مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني مح لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فلان
ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول مح لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يترجح على تركه
استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان كان من فعله
تسلسل وهو مح وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى اذا فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعله
امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الثاني فبالاتفاق اما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن
والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب
لازم للوجوب على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل
فتحقق قبل الشرع وتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والمدح والاثم واما بيان بطلان التالي فقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع عن صغرى
القياس وهو كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر في بيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين
اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل
لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المص في كتابه
المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يحمل الرسول اشارة الى العقل لما
بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل حيث
ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل راجحين على اجراء اللفظ
على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فلان العقل لا يقتضي ترتب
العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان
فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق
التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالآية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق
الذي هو اللازم بزعمكم فح لا تدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسل
نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها **قال** قدس سره تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم
اقول عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء ع
فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف فيجب خلافا للاشاعرة بان الوجوب لا لفايدة عبث و
الفايدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب
لم لا يجب لكونه شكرا فلا يستلزم فايدة اخرى والا لزم التسلسل ونمنع الفايدة آجلة ولا يمكن ايصالها على جهة
الاستحقاق بدونه اقول التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران بحثا الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير

تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فيهما وفرعا على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية
والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالفهم في ذلك جمهور الاشاعرة احتج اصحابنا الامامية والمعتزلة
على ذلك بوجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها ثلثة وجوه الاول لو لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم
العقل فاذا لم يقض بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بيان
بطلان التالي فلانه لا يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلفين ان يقولوا لهم لا يجب علينا النظر
في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يثبت ولا يجب علينا اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام
واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب
المعرفة مطلقا واستدل على التلازم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل
على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وهو غير مستلزم له لعدم استلزام العام
الخاص وليس اللاحق يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بل هو حق
متفق على حقيته فان الخصم يذهب الى ان وجوب المعرفة نظري ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء نعم يمكن
ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون
جزء من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على ضرورة بيانه الثالث انه دافع للخوف
وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المواخذة على ترك الشكر فيحصل
له خوف من ذلك والخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهو ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
فهو معلوم بالضرورة احتج الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة
او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي
فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة
الى المنعم او الى الشاكر والاول مح لاستغنائه عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال
ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب [illegible] المشقة باداء الشكر والثاني
مح ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي
ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير
له كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يحتاج في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة
مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة يكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى وهكذا الى
نهاية او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر
مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل له
بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اريد بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله
المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة له لانه كحسن الصدق وقبح الكذب في مقابله
الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيها اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال
في نظائره وان اريد به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه

لفائدة هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله اما الترديد في نفس الوجوب
فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث انه صادر عن الله تعالى فيقال ايجابه تعالى
الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ويتم الكلام قال قدس سره الثاني ذهب جماعة من الامامية
اقول ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى
انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك
فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما وجواز الاذن
معلوم عقلا كالاستظلال هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين اللذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما
على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به
المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في الهواء
وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما
شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك
بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار او لا والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة
من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة
وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء
الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطعا
بعدم الحكم واخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها احكاما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة
اختار المص المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة
منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظ
واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما انه متى كان
كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة
اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك
الصفات للدوران معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب
وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا
بالاوصاف المذكورة وبان الدوران غير دال على العلية على ما يأتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل بكونه معللا
بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع
او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير
بدون اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا بدليل
العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف
في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والهاء في قوله فوجب حسنه راجع الى جميع الاشياء
وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها ليرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق قال قدس سره الثالث
الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا

بجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على جهته المطلوب منه وانما يصح وصف
الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات واما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به
اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار كونه مجزيا وكونه غير مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد
القسمين اللذين تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان
و~~الشرائط وتارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة~~ للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية
عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا
على حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف
بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به
كاف في سقوط التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير
مجزي ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال
قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوطه قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيانه ان المكلف
اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزي وفاقا واجيب
بان المسقط للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي
قال قدس روحه الرابع ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان
فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا
اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا
التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف الاداء والقضاء والاعادة
لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان
اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة
فان اعتبرنا الوقت كان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم
من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت
فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء
اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم
يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات
معروضة للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال قدس روحه وقد يعصي المكلف
اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخر وعاش قال القاضي يصير
قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلانه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاءة لم يعص اقول هذان فرعان على
ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات
فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش
الى وسط الوقت او آخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون
اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال ابو بكر يكون

يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم بعض بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه
خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المتعين وليس بجيد لان حكم
الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان
عليه قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى
ثانيه كان نقول موته فجاءة او قتله قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه تعين اوله الوقت
قال ثم القضاء انما يثبت عند سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه كتارك الصلوة
حتى يخرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر
اذا علم القدوم قبل الزوال اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد
وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج
وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه
اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه
في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة حيضها
ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه
الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا او كالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال لان سقوط
الصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه ففي
جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب
خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحائض مثلا مامورة
بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا
لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم الى اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صومه ذلك اليوم اما
الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور وهذا في
قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق فيه ذلك قال قدس روحه الخامس الفعل قد يكون عزيمة
وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز معه فالمباح بالاصل ليس رخصة وتناول الميتة
رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقتران
جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة
من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكد
قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
كصلوات الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع
وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فالمباح بالاصل ليس رخصة لان جواز
فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه مقترن بما يقتضي المنع
منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من
الجوع فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذا لم يقم

دليل على تحريم استيفاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد
يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك
الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد ههنا انما هو الفعل لانه باحث عن تقسيماته ولو
اريد تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام
ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به ما بيّنا ولا
الميتة المقدم ذكره **قال** قدس سره وحد المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع ذهب
عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى بذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون
على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال حضور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك
على انها توقيفية لقوله تعم وعلم آدم الاسماء كلها وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة
للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب ولافتقار الاصطلاح الى مثله فيتسلسل وابو هاشم على
انها اصطلاحية لقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على
التوقيف **اقول** قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة
فلهذا اشار المص الى ذكرها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذ من لغي بالغين اذا لهج بالكلام ومعناها كل
لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يتلفظه الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل
قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون من اللغة وهذا الحد
مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع وربما يتبع الوضع خلافا
لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى بذاته واطبق المحققون
على بطلانه لانه لا اهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا بلا مرجح والدفع
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي الترجيح
مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى الذهن
حال حضور اللفظ بالبال والثاني يأتي في حق غير واجب الوجود تعم ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ
وضع لمعنى كان البحث فيها اما متعلق الموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى او الوضع وهو الذي يختص
اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع اشار الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف
الناس والمص فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعم
والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة
من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما واحدا او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرّف
الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقراين والاشارة كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر
الضروري الذي به تعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي
واكثر محققي المتاخرين واحتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة **الاول**

قوله تعم وعلم آدم الاسماء كلها دل على الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل
بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء ولان المحادثة بالاسماء والحروف
وحدها من دون انضمام الافعال والحروف اليها متعذرة او متعسرة **الثاني** قوله تعالى ومن
آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة الحمائية لانها
متفقة في التركيب والتاليف ولتجدد اختلافها في المقدار والشكل لا يجعلها آية لكون الاختلاف في غيرها
من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه وهو من
احسن وجوه المجاز **الثالث** لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع
في الله تعم وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم باعلام
كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك
المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول فيتسلسل واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم
بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان
رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على ان
لقوم كل رسول لسانا سابقا على رسالته اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب
المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما ياتي **قال** قدس روحه والاعتراض
لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى وضع الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او على ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على
اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها مع تساويهما في كونهما آية والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال
من غير تسلسل ونمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية
اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعم وعلم آدم الاسماء
كلها من وجوه ثلثة **الاول** لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحتياجه الى وضع الالفاظ في محاورة
زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها او اقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه
الى الله تعم لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال تعم في حق داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه
وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل لا يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمته فلم يتعلم **الثاني** لم لا
يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل
للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو والعلو وعلى كلا التقديرين
فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف
الطارئ **الثالث** لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعم قبل خلق
آدم عليه السلام والنص لا يلزم من تعليمه الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب
لغة واحدة ثم ان آدم عم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات
وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعم واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعين حمل لفظ الالسنة على اللغات

عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم منه ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو ممنوع ولان الاقتصار
على اللغات مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقتصار على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول
اولى من صرفها الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما آية واجاب المص عن هذا في كتاب النهاية بان
المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق المسبب على السبب وهو احسن وجوه المجاز اذا اللغات صادرة
عن الالسنة ولا كذلك الاقتصار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة
بانا نمنع بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر
ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقراين والترديد
كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير سبق وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسول لامكان
حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية او خلق علم ضروري للسامعين لها
بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** وليس وضع **الفصل الثاني** في الموضوع لكل معنى تمس الحاجة
الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب
واللازم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها
ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل ليمكن
من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ والتعليل على الخارجي بواسطة تركيبه الذهني لتغاير
الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر
او الاحاد او من المركب من نقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا **اقول** هذا
الفصل يشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة
ويشتد الى التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان
مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني
فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو بعض المعاني من لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين
الاول لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى لانه لا يقف
عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه
غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المحاذي
لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية
وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية **الثاني** لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ
يختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروايح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل
بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها **البحث الثاني** في انه لا يجوز وضع اللفظ
الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته
الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر
كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما متحركية حالة معللة

بمعنى وانها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلايل الدقيقة
والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون
ذلك المعنى ولا تصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل ليس الحركة في
وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ لمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكما
ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه
على السوية فلا يجوز ان يكون بعضها اخفى عنه والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر
فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى
الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء وكيف واشتهار
اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل
ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول
اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا
لما تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا **البحث الثالث**
في انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل على ذلك ان افادة تلك الالفاظ
المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تأخر
العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك
المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم
ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات
فانا لا نفهم معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك
الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
على الجمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت
المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة فحاصله ان افادة اللفظ المركب
لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له **البحث الرابع** في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذ
هنية لانها انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من بعيد وظنناه
انسانا سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا
وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد
في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها
معها **البحث الخامس** في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة شيء من الاوضاع
مستقلا لكونها امورا وضعية ومع ذلك يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل
والنقل اما متواتر او احاد من الاول كون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكون الفاعل

مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ويكون لفظة الجمل موضوعة للسحاب ولفظة الحاجة الحجرة
الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متناسبتين من نقلين فرتبناهما
حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة
الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط
هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق **قال** قدس روحه **الفصل الثالث** في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه الاول اللفظ ان دل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له
تضمنا وبتوسط لزومه ذهنا التزاما **اقول** لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على
ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان تقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على
معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبيعية
كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة الانسان على معناه
والمقصود بالبحث هاهنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني
عند اطلاق الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه وجعلها متخيلة بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلول الدلالة فيغايرها
وبان الدلالة صفة للفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فيغايرها وقيل هي كون اللفظ بحيث
اذا اطلق فهم منه معناه وهي تنقسم الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لانه ان فهم المعنى
من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على
الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ
الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما ذهنيا للمعنى الموضوع له اللفظ
كانت دلالة الالتزام كدلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات لئلا
ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع
الضرورة من الطرفين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احدهما او اللفظ
المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة
والتضمن لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل
على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو
جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والهاء في قوله بتوسط
وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال
عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الموضوع
له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فيشاركه العقل للوضع فان اللفظ
اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما
عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم
ولا للمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتقت

لفظه

في الذهن

ما يعود الضمير وفي قوله له عائدة الى المعنى

دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية مع عدمه كما في
الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** وقد يسمى الدال بالمطابقة مفردا ان لم يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركبا ان قصد **اقول** هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة
الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على
جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع
اذا جعل علما ولما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية
فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي
به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الآخر
وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا
كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء
ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المص
هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام
الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا
ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه
التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة
والتضمن فح يكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكون جزئه مع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا المعنى فدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة
وح يكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان
المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا الثلث لقائمتين
لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه يقسم الدال بالوضع
وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت
اذا تقرر هذا فليرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال
بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج
المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة فقد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر
المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على
جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء هو الحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم
لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي
يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله نفاعا وقد علم من هذا
التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال
ذلك وح يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يراد بالتعريف من حيث

لكن

هو كذلك ولا انتقض كل منهما في طرده ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين اخيرا قال
قدس سره والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع
نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بان يحمل ذلك المعنى صادقا
على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم
يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود
تعالى او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو وغيرهما وتعددت افراده في الخارج كالانسان
او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص تحت اعم ويسمى هذا
جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما فوقه والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان
الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد ان يكون مندرجا تحت الماهية المعراة عن المشخصات
فهو اذا اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا
ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم بمعنى
ان الاعم جنس للاخص لانفكاكهما في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته
فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي
يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لاحقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ ثم
اضاف التصور المانع من الشركة الى الضمير العائد الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة
لفظ معناه واضافة التصور اليه اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون التقدير كلامه ومعنى المفرد جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة والضمير يكون عائدا الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه
الزيادة الا انه انما بحث هنا عن تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ح ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على
التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس قال قدس سره والكلي اما نفس الماهية او داخل فيها
اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى
الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشترك فيه وانما يزاد عليها
بامور عارضة متخصصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه
كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها فاما ان يكون
تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما
من انواعه فانه تمام المشترك بينهما ورسموه بانه كلي مقول على مختلفين بالحقايق في جواب ما هو
والثاني الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره و
السائل عن الشيء بما هو يطلب كل حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم
له وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث
لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك ورسموها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة
فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصة بها بل يشترك معها غيرها فيه وهو العرض العام كالماشي

للانسان ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما
العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها
واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المطولة اليق
قال قدس سره والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها
وسهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة
او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو الذي لا ينفك عنها
وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي
فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض ورومياً اسود
ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء الماهية فهو لازم له حالة وجوده الخارجي
ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون لازما للماهية كما ذكرناه في المثال والمفارق
اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال
كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال قدس سره الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على
معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته المعينة على الزمان والا فهو الاسم اقول
هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث التي هي مادة
الكلام وذلك لان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام
لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف
كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول
زيد في الدار وعلى السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة
اعني الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات
مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني
الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على
الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغد فانها اسماء مع دلالتها
على الزمان المعين فلو اهمل ذلك لدخل هذه الاسماء في تعريف وخرجت عن تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس قال قدس سره الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمتكثر ان تشخص المعنى
والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلف بالاولية والاولوية والاقدمية والاشدية
ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تغاير الموضوعان كالضدين او لا كالذات والصفة
وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا
الى كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني
ان لم ينقل فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة
والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار
نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد فان المراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون

التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى
او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا ومعناه واحد
وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه
علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع اولا الثاني العلم كزيد
وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على مشخص بعينه اذا اقترن بقرينة تكلم او خطاب والثاني وهو كون
المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السوية من غير تفاوت وهو المتواطي
اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي تساوي فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى
اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا لمعناه اولا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون
بعضها اولى من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او
يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها
اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا
وانما سمي بذلك لان السامع لم يتشكك بين كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا في المعاني
المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ
واحد موضوع لمعاني مختلفة وهو المعنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه
متواطيا **الثاني** ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا ويسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان
والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ
المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ الحجر مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا لتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع
ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين للآخر لان تكثر المعنى ههنا ليس بحسب تكثر الالفاظ لوجود ذلك
التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الآخر والتباين يتحقق
بين اللفظين سواء تعاند موضوعاهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود
والعدم كالعمى والبصر او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما
عن الآخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والتعجب خارجا
كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ على نسبته
الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر في المعنى
الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر والاسد
والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاده
نسبة الى تلك الالفاظ المتكثرة وكونها موضوعة له بحيث يندرج فيه ما مرادف اللفظ المشترك
فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا الانسان انسان مرادفا لصاحبه
قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ

يكون

بحسب تكثره

او بالملكة والعدم

في المتكثرة

المتكثرة واحدة فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان لفظ التشخص
من حيث هو تشخص غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا **الرابع**
ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك
المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر واللون
الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوع للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا
اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى
وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند
الاطلاق هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمصنف قد عكس ذلك ههنا وجعل اللفظ بالنسبة
الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين
والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا
لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب
فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد
الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه سمي منقولا ثم
الناقل اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة
اولا لكل ما يستقر فيه ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى
منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة
في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض
ثم نقله اهل العرف الى الفرس وهذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا
لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير ثم المنقول نقل الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوعة لشجرة
الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل يخالف ما ذكره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل
علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قبل والثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او كونه
كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا اشتركت في عدم الاشتراك فلا تعدد معنى كل لفظ منها في نصوص
وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء ونحوه لتحقق الاجمال لتحقق تعدد المعنى
واعلم ان لفظة هو في قول المصنف وهو العلم ضمير اللفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائد الى المعنى الكلي واشار
الى الكلية بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه ليتضمن
التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم
الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند
تساويها في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر لانا نصدق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة
ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لما تحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائد الى
الافراد والهاء والالف في قوله بمقابلاتها عائد الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل

والجون

فكان ثم

على استعماله في المنقول منه

يستقر فيه شيء

والقرء

ههنا مقابل

التصانيف فمقابل الاسندية مثل الاصفهية والهكآة في قوله فهو المباينة اشارة الى الالفاظ خاصة
لا الى معانيها وقوله فهو المرادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى
خاصة يفهم منه تعدد اللفظ ههنا والضمير في قوله لهما اسما عائدا الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر
للدلالة وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله
اليهما وقوله لاحدهما قال قدس سره الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع
من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم فان تساويا فهو المجمل
ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه اقول هذا تقسيم آخر للفظ
المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد
لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح
الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيد
باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الارادة غير معناه منه
بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك
اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول الظاهر
بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس
ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص
والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه الذي يمنع النقيض ويسمى ذلك المشترك محكما وهو
جنس لنوعي النص والظاهر والثاني هو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة
منه بل كان مساويا وبين نفي دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه
فقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما غير راجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها وهو جنس
لنوعي المجمل والمأول وينفصل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بعدمها وقول المص وان تساويا اي تساوى
المعنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه
متشابها نظر اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس
الرجحان وعدمه قال قدس سره الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة
اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع
والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان
احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف
والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما اقول لما ذكر
اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب
بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه
وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء
وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي فهو

قوله

الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل
فهو السؤال والدعاء كقوله اللهم اغفر لي الثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق
والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني نحو ياليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا الله والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان
محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية
والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى
مادة معينة او متكلم او مخصوص ويندرج في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله
وخبر رسوله وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال ههنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة
والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ والقضية من حيث هو وهما متحدان ذاتا واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب
من لفظين يكون احدهما قيدا في الاخر ومخصصا له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كما ههنا
المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما لفظا واحدا في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان
الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في كتاب التصورات
فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد
واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل قد ضرب او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة
كمركب من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين مثل هل في والضمير في قوله او غيرهما
عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم
مما ذكره المص من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على
طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على
الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب
الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال
قدس سره اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم
الدال على المعنى او غير دال كالحروف المعجمة الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية
اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه الى اللفظ وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي
قبله وهو تقسيم اللفظ المركب لحاقه بباقي تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقديم المفرد على المركب لكنه لما كان هذا
التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ
قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول
مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون
دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال
على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل
الدال على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر في مثاله
الحروف المعجم فانها انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا وقد

علم منا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نم علم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف تدل على المدة
والباء تدل على هيئة مخصوصة بينهما وكذا باقيها ح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بان المعنى بعلم
دلالته على شيء الا دلالته على ذلك المد وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على
معنى ما فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون
اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل
باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة والمهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع
له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ان لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كذلك لا يدل
على شيء وايضا التمثيل بالحروف المعجمة غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ المفرد
وفخر الدين الرازي انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب
على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم ونحو لفظ
مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين الرازي في المحصول والاشبه انه غير موجود لان التركيب
انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمصنف تبع اباه اسم لهذا القسم الى وفيه نظر فانه لا يلزم
من عدم وجوده ممن لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يستلزم من عدم وجوده عدم
وضع لفظ بازايه فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل والممتنعات وقد ذكر بعض المتأخرين ح مثاله الهذيان والحق
ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزوه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد
وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهملين فانه لفظ واحد صادق على مثل ديز دنب حتر وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان
اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من ان يكون مهملا ومستعملا
مفردا ومركبا كنفس قولنا اللفظ قال قدس سره الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع
من اصل تدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وسواء بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات
او فيهما فالاقسام خمسة عشر اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الصفات وذكره المص رحمه الله الاول
وانواعه والمضافة وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل يشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني
لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول
فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وزيف بان الاشتقاق
ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما
تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال الاخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه
اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف تنقلات الكلمة المركبة من حروف معينه
من صيغة الى اخرى مخالفة لها الدالة على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا جعلته
في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب
تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما
ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني
المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب

لا يلزم

دير حتر

تما
على الذات ذاته

وضربت واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل
والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على
طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة عنه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه
وحروف الزائدة عشرة يجمعها اليوم تنساه او سألتمونيها وليس المراد انها كلما وجدت كانت زائدة بل ان كان في كلمة حرف زائد فهو
منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق
منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك
اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او بهما او بنقصان
حركة او حرف او بهما او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق
منه واحدا بعينه واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة
حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان فتصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة
الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا انضمت الى ستة
صارت خمسة عشر والستة بسايط اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان
وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ في كل واحد منها
فيه تغييران تغيير زيادة وتغيير نقصان قال قدس سره آ زيادة الحركة كطلب من الطلب فان حركة
البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة ب زيادة الحرف كنحو كاذب من الكذب ج زيادتهما كطالب
من الطلب زيد الالف وحركة الباء البنائية د نقصان الحركة فقط كفطر من الفطر نقص حركة البناء ه
نقصان الحرف فقط كخف من الخوف ونقصانهما كعد من الوعد نقصت الهمزة التي هي عوض من الواو وحركة
الدال ز نقصان الحركة مع زيادة الحرف كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف
كعليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء ط نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب من الضرب نقصت حركة الضاد
وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء ى نقصان الحرف مع زيادة الحركة كديان من الديانة نقصت الهاء وزيدت ياء ساكنة
يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة كنبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء يب نقصان الحرف
مع زيادتهما كخاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء يج نقصانهما مع زيادة الحرف كرام من
الرمي زيدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء يد نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت
الواو متحركة وزيدت كسرة العين يه نقصانهما معا مع زيادة الحرف كالت من الكلال نقصت الالف التي
بين اللامين وحركة اللام الاولى وزيدت فتحة الفاء بعد الكاف اقول لما اشار المص
فيما تقدم الى الاقسام الخمسة عشر المحكية على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر
امثلتها زيادة في ايضاحها فانما بدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا
قدم وضعا توافق الوضع الطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية
والنقصان عدمية وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو تتولد
من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذا
من امثلة الاقسام آ زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي

فيه

انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح التاء وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة
الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها
عارضة مفارقة للكلمة زايلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا الا ان حركة الاعراب
عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا والنصب بل المراد الحركة
النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان
قضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان قلت الاعراب
انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان
النظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف
الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا النظر الى الوضع
اصله الوقف بدليل ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف تعتبر حركة اصلا ويمكن
ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان
الشخصية عاجلة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى العامل النوعي فهي
عارضة للكلمة مطلقا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء
من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة
زيد فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء
في المثال الثاني ساكنة في المصدر متحركة في الفعل ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل
وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة ج زيادة الحركة والحرف معا طالب
من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر بالالف وحركة التاء للبناء
ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب بزيادة الالف وكسر الراء د نقصان الحركة
فقط مثل جلد من جلد فان الراء من جلد الاول وهو اسم الفاعل ساكنة وفي الماضي متحركة للبناء وهذا بناء
على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب
من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي
الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده من المصدر مثل قمت قياما والمؤكد
ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر
المشتق و نقصان الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد
ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة من العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي هاء في الخط وفي النطق
عند الوقف وعند الدرج هي تاء ز نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت
ضمتها ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء وهذا بناء على
الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من يجعل الفعل الماضي مشتقا منه فقال في مثاله عاد من العدد نقصت
حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد العين ط نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحركة
اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء ى نقصان الحرف مع زيادته

تصحيح على

وقلما

في رزداد

ديان من الديانة نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى
المفتوحة وقيل على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا
المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق
لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات
نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء يب نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف
نقصت الواو وزدت الفاء وفتحة الفاء للبناء يج نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف
معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة المتحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء يد نقصان الحركة والحرف معا
مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين يه نقصان الحركة والحرف
معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت
الفا بعد الكاف **قال** فليس روحه ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات
والضرب قايم بغيرها **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق
الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسايل اربع الاولى انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق
على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام
المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق بما صدق على من صدر
منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه
الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب
لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قايما بذاته لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع
قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى
بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قايما بذاته تعالى لانه
عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قايما بذاته تعالى بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب
قايم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القايم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قايم
بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجامدة
بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو
المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ
الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير ليس مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان
قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما متقدمين عليها فان كان حادثا
كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام
والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم فنقول المطلوب ايضا لانه ليس قايما بذاته تعالى لكونه حادثا والممتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق
والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم
الظفر بجملة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قايم بغيرها وجوابه ضعف وبطلان وجود الصور

بالضارب

بالذات

عن م

في ضعف الاستقراء

المذكور **قال** قدس سره ولا يشترط بقاء المعنى في المشتق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه
ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل
بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن النائم **اقول** هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع
وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
وابو علي ابن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها اربعة **الاول** ان
الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل
انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه فلا محالة يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب
حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال الان سلب الخاص الذي هو احد مفهومي العام لا يستلزم
سلبه **الثاني** ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل
الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها
الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى
الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه **الثالث** لو كان بقاء
المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي بط اجماعا فكذا المقدم بيان
الملازمة ان الكلام مولف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته
ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان
ذلك البقاء شرط الصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط امتناع المشروط
الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي بط اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن الاعمال الصالحة او عن التصديق او عنهما وعلى
كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا
لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط قيل على الاول بانه منقوض بقبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا
لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم
الى الحاضر والمستقبل والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع
عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي
كون الاطلاق حقيقة لكان هنا كذلك وهو بط اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع
اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع من
صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي
المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب
عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق للاجماع
وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون
في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** قدس سره وقولنا ليس بضارب
الآن لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من اطلاق كافر على المؤمن جعله لا يقتضي المنع اللغوي **اقول**

من ه

لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان **الاول**
ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق ليس بضارب الآن صدق عليه انه
ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب الآن جزؤه وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة
فاذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب
فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق
ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الآن
اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم
من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق
ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب وهي ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بسبب اختلاف
الاوقات من الماضي والحاضر والالات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو واذا قلنا
ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلنا ليس
بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا
اشار المص طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل
مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا انه انما يسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان
قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق
فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع
اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة
قلت لا نم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا للسلب بل قيد لمطلق الضرب المسلوب وهو الضرب
المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن ولو كان
المراد به كون الآن وقتا لسلب مطلق الضرب منعنا صدقه وكيف لا ومدعانا انه يصدق على من انقضى منه
الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وقبله ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا
انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان
لا يتناقضان انما يناقض المطلقة الدائمة **الثاني** لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق
لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول عم انه كافر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة
بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من جانب الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما
لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال** قدس سره ولا يجب
الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها **اقول** هذه المسئلة
الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا
والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ لان العلة الموجبة يستحيل تخلف المعلول عنها واما بيان بطلان

مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب

الضارب

بالنظر

الثاني فلان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها فاقدة للعلة المذكورة قطعا مع انه لم
يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات
ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان لجواز الاشتقاق شروطا
يكون ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل
نشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروايح وان كانت قايمة
بالمحال المذكورة لا انها خالية عن الشرايط المذكورة فانه لم يوضع لشي منها لفظ بازائه قال قدس سره وجه
مفهوم المشتق شي ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشي اقول هذه رابعة المسائل المذكورة
ومعنى ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شي ما له البياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشي
من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابق ولو دل على شي
من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشي ذي بياض واما خصوصية ذلك الشي فلم
يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان
يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو بياض جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام الفصيح واما بيان
بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا قال قدس سره وجه الفصل
الخامس في المترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما مما يدل على جوازه ولامكان ان يضع قبيلة لفظا
للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة
لقيام الوزن باحد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها اقول الكلام في المترادف
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث
هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضع لفظ آخر يخرج
اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق
اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمترادف لغة
المتابعة وانما اهمل المصنف طاب ثراه تعريف المترادف ههنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة
وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمسايل الاولى في انه جايز ويدل عليه انه لو لم
يكن جايزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جايزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان انه واقع
فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا
على ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحدة من لفظي
الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع
المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة لفظا
لمعنى ثم تضع القبيلة الاخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب
الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ويكون
الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة وسهولتها

القدرة

الموضوع له

في المترادفة

موضوع له

والقدرة على التعبير عن المعنى عند النسيان لاحد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم
والنثر والقيام معنى الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر ابلى الهوى اسفا يوم النوى
بدني وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال ابلى النوى بعدم تغير وزن الشعر ولو قال بدل الوسن
النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من
انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس
عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك
مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ
الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس
فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل لجة وسائلا فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة
فلو اقتصر الواضعون على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا
التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سائلا ووجدت جودا سائلا ولو جعلت ههنا الالفاظ مشتركة
لاتحادها وتعدد معناها لم يناف كون السبب الترادف واعلم انه قد اشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند
قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه فيصح ان يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم
آخرين بان يكون ذلك اللفظ خفيا عندهم والخفي ظاهرا عندهم فيعرف في الاول ظاهرا وبالعكس وهذا هو التعريف
بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين
الى ان هذا هو المعنى التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد
يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم اجمالا قال قدس سره ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد
يفيد التقوية لا اصل المعنى والتحليل لا على علل التي المغايرة ولم يمكن اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
لان التركيب من عوارض المعنى اقول ههنا ثلاث مسائل اخر بان من مسايل احكام المترادف الاولى
في ذكر الالفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك منها التابع والمتبوع كقولهم شيطان ليطان
وعطشان نطشان قال قوم انهما مترادفان وابطل المصنف طاب ثراه ذلك بان المترادف يصح افراده اي
اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقولهم نعم ما هذا الا بشرا ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه
لا يقال ليطان ولا نطشان وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال بعد ذكر متبوعهما فلا يكون التابع مرادفا
ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا و
المترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام
واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه
نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع
غير جامع لان التاكيد قد يكون لا باللفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما في تاكيد بتكرير اللفظ
وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية
مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ

في النوم

فوايد

من هم

عقيب ذكر متبوعهما

مغاير له تحقيقا او مؤكد وهو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له تحقيقا على معناه وهو قد يكون
للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رأيت زيدا نفسه او عينه وللمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما
والمرأتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون
التأكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد فكقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل واما في الجمل فكقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التأكيد معلوم بالنص
ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب
بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل الماهية والمحدود اعني مقوماتها
التي تحقق بها حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير
متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة
الى جوازه ومنعه فخر الدين الرازي وفصل آخرون فاجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته
ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها
انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى آخر حال
التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما مطلقا فانه اذا جاز ان يقال رأيت
انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رأيت بشرا يضرب سبعا او رأيت انسانا يضرب سبعا او رأيت
بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت واحتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب
المنع من الملازمة اذا ارادوا تكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة
بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان
التالي وحقيقته ط اما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد حالتي التعبير عنه باللفظ
ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة
مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المعنى
واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا اما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك
لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يصلح ما افاده اللفظ
المستعمل فيها والهاء في قوله المصنف طاب ثراه ويمكن افراده عائد الى المترادف **قال** قدس روحه
الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا
اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما كذلك
خرج به المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه والامكان ونوعه من القبيلتين
او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء
الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال
ولان الفائدة الاجمالية موجودة **اقول** لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك
وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات

في: والله لاغزون قريشا

ولكون المترادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجملا في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد
عرفه المصنف طاب ثراه بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ
جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه
لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع
لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس
وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي
لكن لم يوضع لهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله
من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس
وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما
تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم
في المحصول بدل لحقيقتين المختلفتين بالاختلاف وهنا اهمل ذلك والظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان
في شرحه التعريف مما يدل على ذكره وايضا في ذكر التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك
فثنى الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي
هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه لحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل
البدل لان الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على الشيء
الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض
والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع
لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة الاعراض
مختلفة وصادقة على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى
الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله يخرج المترادف بتعدد الحقيقة
فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كترادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ
المشترك فقال قوم انه واجب وقال آخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع
فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان
السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما
الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لبادر فهم المشترك
بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان
منقولا عن احدهما الى الآخر لفهم المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المطلوب
وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني
فظ واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع الاشتراك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى
ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا
امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم

واما

الموضع

فهنا

من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم
من انتفاء الفائدة التفصيلية عند الاطلاق مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء
الاجناس موضوعة وقد امتنع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون
من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين
او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معانيه في ذلك الالفاظ وعدم حمله على احدهما
والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا نسلم ان يكون مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او
لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه
والجواب المنع من فوات الغرض فانا نمنع من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل وعلى
وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعقلاء وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من
الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا للمطلوب الغرض ونمنع ايضا لزوم المنع من استلزام ذكر القرينة
معه التطويل من غير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند من
يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يريد افهامهم غرضه وايضا السعي
في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم
شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده من القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد
بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان
ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنهما معا انما ذكر يتوجه
على تقدير منع وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد
سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** قدس سره البحث الثاني في اقسامه مفهوما اللفظ قد يتباينان
كالحيض والطهر والبياض والسواد وقد يتفقان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالممكن المشترك
بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى
القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى تقسيم لفظ
المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات
اللفظ لان مفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ
المشترك قد يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما
القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين
اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب
الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني لكون رفع احد الضرورتين
جزء من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي
الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر
كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى باسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار

يذكر
عن الاولى
منعه
يتوافقان

اللقب فكل صفته وهو كونه اسود ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذي السواد
المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اعني كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه
وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان في السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد ذلك الشخص
وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه
وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات **قال** قدس سره ومنع بعضهم من اشتراك
اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معنى والا كان
عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم
لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين الرازي
في المحصول لانه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد
وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات
لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما
وبطل والجواب ان هذا انما يدل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد
ولا يدل على امتناع حصوله من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والآخر لعدم ذلك المعنى من غير
شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتدي
بالقرء يفيد السامع ما لم يكن حاصلا قبل اطلاقه هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي
هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال [illegible] علمت ان الالف
افاد هذا الاطلاق [illegible] لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق
ثم قد يعري الاطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء ولكن
عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من [illegible]
قال قدس سره البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز
لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله في البعض وان
اريد به المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع
يقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة
وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم
حمله على شيء اخراج له عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع
والفائدة موجودة وهي الدلالة على احدهما لا بعينه **اقول** اختلف الاصوليون في جواز
استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد
الجبار والشافعي والسيد المرتضى رحمه الله وابو علي الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد
عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ

والامكان
اللفظ
تحقق
ومن في الارض
استعمال

العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي
وهو اختيار المص طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ
المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون
وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فقط
لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا
ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما
ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمالا
اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع
يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين
التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه في المجموع
من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما
يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد الاول ولا بالذات
بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة
وفي الثاني يكون دالا على كل واحد واحد بالتضمن وحينئذ لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول
استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد
يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا
على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون
ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك
بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير
حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض وهما
مرادان من لفظ السجود ههنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المعقول من الدواب واما ارادة
وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والسجود عام في الجميع والمختص ببعض الناس
مغاير للشامل للجميع فظهر استعمال لفظة السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة
لانه الاصل في الاستعمال وهو المط الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرائن
الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما التعطيل
اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه بط اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل
اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره
فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال
اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه

منها

سجده م

في الخشوع

صح

فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب
عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملائكة والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف
ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون
حقيقة وقد يكون مجازا والمجاز اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة
السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك
بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث
المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على احد
تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا
ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق قال قدس سره البحث الرابع
في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد
يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده
يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يختص احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك
وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب
اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين
كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين
الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاولي من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم
من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك اما الاول
فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان
متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه
دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ فكان ارجح
الثاني لو كان الاشتراك مساويا لغيره لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام
دون غيره منها عند الاطلاق والتالي بط والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان واما المقدم فلتبيينه بيان الشرطية ان السامع
لذلك اللفظ ح يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما
الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وانه مح وفيهما نظر اما الاول فلما بين ان الغرض
من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير
مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام
التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا

وصلوة م

كان م

العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ
لها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند الاطلاق وبين
غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم
من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على
الآخر اذ المساواة ليست بينهما ثابتة كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة
ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى
من لفظه يتوقف على اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق
دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى
المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة
ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على
التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في ابطاله ان توجيه الاشتراك بالنسبة
الى الانفراد اذ هو موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا او الانفراد موقوف
على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضم
واعلم ان المعنى في قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع
المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن
ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام ومما يترتب على ذلك من البلاغة
والفصاحة ومحاسن الكلام ومعنى تبعيتها اياه ان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى
عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصود الواضع بالقصد
الاول بل تابعا للمقصود الاول الذي هو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون مقصود المص بهذا
الكلام هنا جواب سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نم ان الغاية الذاتية انما تحصل
عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا
وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك
على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ
المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا
عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان
اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من
وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا
محتمل الدلالة على معناه اذا كان صادرا عن واضعين **قال** قدس روحه الخامس في وقوعه في القرآن
ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج
المانع بان تجرده عن القرينة مناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب
المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي

عدم
عدم م
عن
باهام

والفائدة مع القرينة توسيع العبارة وللقائل ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لاحدهما
مشتركا او لاحدهما ويجوز به في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف القائلون
بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القرآن ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو
اختيار المص طاب ثراه وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى
والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره
من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن
القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين
من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامع لها فيلزم التطويل بغير فائدة
وتجويزه جائز عليه تع والجواب المنع من المقدمتين اعني كون المجرد عن القرينة ناقض الغرض
وكون مجامعته لها يستلزم التطويل بغير فائدة اما الاول فلانا نم ان المجرد عن القرينة ناقض
الغرض المطلق اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من
غير تعيين كما في الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا نم
ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة
وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب
وهو اعظم من الفوائد واعترض المص على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو
لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا للقدر المشترك بين معنييه المذكورين
اما على سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خفي عليهم واشتهر استعمال اللفظ في فرديه المذكورين
حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر
على سبيل المجاز ثم كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين الاحتمالين
لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة
على خلافهما كما تقدم فبقي الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز
وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال
فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك **قال** قدس روحه الفصل التاسع في الحقيقة والمجاز
وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل فان كانت للفاعل فبمعنى
والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما الآن حقيقتان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل
مناسبة لما وضع له **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه
والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ
الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ثم الموجود وهو
الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت

منسي
سماء م
بي
خفي م
المتقدم
ومقابل المعدوم م

الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي
من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين
الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي
انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف
عن حقيقتهما فاعلم ان المص طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة
التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل و
الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له وقوله في اللغة التي وقعت التخاطب بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين
لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة
عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت
التخاطب بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في
الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او
الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية الى لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد
فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل
مناسبة لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان
التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد
قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره
اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على
سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت
ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق
ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة
الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل
في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال
من حين الى حين فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل
وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ
المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا
قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام
كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضوع اي محل الجواز ان
يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز او الجواز

بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما اخر المص البحث عن الحقيقة والمجاز
عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير موقوف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان
على الوضع والاستعمال جميعا **قال** قدس روحه واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود
الاوليين ظاهر فان هذه الالفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات
لم توضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس
عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة
الى اهل العرف وتارة الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الوضع الى اللغوية والعرفية والشرعية
ووجود الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ
وضعت في اللغة لمعان واستعملت فيما وضعت لها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم
على ذلك بان هذه الالفاظ استعملت في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن
موضوعة كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة
جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده
دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا
واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره
بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم وصناعة او الخاص وهو الذي
لا يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان ثم استعملت
في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق تفهم منها تلك المعاني
دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين
احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه حقيقة عرفية فيستنكر وجهات المجاز معدودة ياتي بيانها
فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم
متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء
المنقولة الى المزادة التي هي وعاء للماء لمجاورتها عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسمية قضاء
الحاجة بالغائط الموضوعة لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد
مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة
والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبا فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين
وبتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ فانه يتبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق
واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها جزما من غير شك واما العرف الخاص
فثبوته لكل طائفة من العلماء معلوم جزما من غير شك من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند
النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للموثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي
اسند الفعل اليه كزيد في قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه

لاثبات سلب حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل
عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة لما
اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات
فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد
المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في
المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم
متعلقه **قال** قدس سره البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع
من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة
في اللغة للدعاء ونقله الشارع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع
القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر
وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية
الوصول ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر
وان قصد بها انها مجازات لغة فهو حق لكنها حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلنا
مجازات لان التقدير ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم يكن عربية لخرج
القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل بقوله تعالى بلسان عربي ولقوله انا انزلناه قرآنا عربيا **أقول**
انما افرد هذا القسم اعني الحقيقة الشرعية ببحث برأسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر اي
التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما
في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقائق الثلث يعرف منه تعريفها
اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما
وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظ الذي
استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا ويتناول التعريفان الشامل
لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا وللالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان
مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص ثراه هنا
حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه اي اتى
به مجردا عن القيود والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف باصطلاحه المعنى المنقول
اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود
والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو
ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع
المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خصص المص طاب ثراه الحقيقة الشرعية بما ذكر
لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية

القدر

وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع
فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا
ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا
الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن
والفاسق والكافر وقسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على الحال
في هذه المسئلة لابد من تمهيد مقدمة هي ان لا ارتياب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة و
الزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية فان الشارع اراد بها امور مغايرة
للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على
المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على
الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح
حقائق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها من غير التفات
الى المعاني اللغوية اصلا و ح يكون وضعا جديدا فنقول ان وجدنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين
اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما
حقيقة او مجازا وان لم يوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن
عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما ياتي
بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه
الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية فيلزم كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن
عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم يكن مجازات
لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان
التالي يلزم بطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية
خاصة وفاقا فاذا لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان
ذلك كله يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله
تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوز … وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم يلاحظ … تسميتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل
على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة
لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل
عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا وان هذه

وضعها

يكن به

الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن
العزيز العربية فلا يكون قادحة في عربيته كالثوب الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه
يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح
في اطلاق الفارسية عليها لتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة كون مجموع
القرآن ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته عربي وذلك لان لفظ القرآن
يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك
من الحروف المقطعة ليست عربية ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ما ادعيتم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال وبعض من حيث
التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اخترع معان لم يضعها اهل اللغة الفاظ لعدم وقوفهم عليها ويحتاج
الى تعريفها للمكلفين فلا بد من وضع الالفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين
ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة
عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فيلزم ان فعل الواجبات
هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان مقبولا من
مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وهو المدعى واما لفظ
الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يقال للطائر الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر
وصل على دنها وارتسم واما العظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون
صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا
سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة والا لان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما
المتابعة ولا محاذاة راسه لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فانها
موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم
فهو في اللغة لمطلق الامساك لا عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق
الامساك عند الاطلاق وكذا الحج والجواب انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه
الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم
من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات
المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما قال الزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء
المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك فما ذكرتم من انهم كانوا يتصورون منه المعاني

الله م

في الشرع عبارة عن الامساك مـ

ممنوع والثاني مـ

نقله

التي كان يستعملها الشارع وكيف يقال انهم نصوا على جواز لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا
المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على
الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت
في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نسلم كون اللفظة عربية ليس حكما لاحقا لها بل من حيث
دلالتها على المعنى المخصوص واذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس
الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما يوجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية
القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثوب المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة
بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال ان هذا الثوب اسود الا بعضه
وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل والبعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى
ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكرتم من الدليل
على صدق القرآن على بعضه معارض بما انه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه
وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء سمي باسمه
وليس فيما ذكرتم ما ينافي قوله وفي القرآن ما ليس بعربي كاوائل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم
انها غير عربية اما الحروف فلانها اسماء للسور واسم كل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة
يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة
فلا بد من وضع الالفاظ اللغوية بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ
اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء و
الامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون
بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون الاطلاق من باب اطلاق المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم السبب الى المسبب فان ذلك النقص سبب في الزيادة والنمو
بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق اسم السبب وهو الزكوة قوله وان فعل الواجبات هو الدين
بقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك لفظ الواحد فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة ولفظ مذكر فلا يجوز صرفه
الى اقامة الصلوة وحينئذ لا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يقول وذلك الذي امروا به دين القيمة واذا كان كذلك فليس
بصرفه الى ذلك باولى من اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون
قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو هنا لان اضمارهم يؤدي
الى تغيير اللغة وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده
على المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ونقول هنا ان قصده
انا وان نافي الحقيقة الشرعية علم ان قصد الشارع من هذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او من هذه
المعاني الشرعية مراده من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار
استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو حاصل عائد او مع ذلك فهي حقائق
شرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكر قال قدس روحه البحث الثالث

الموضع

نصوص عليه

النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي
ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات
صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى
ويتسلسل **اقول** لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل على خلاف
الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلاثة ا ان كون اللفظ موضوعا
لمعنى من معان غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف
ذلك لما سيظهر ان في استصحاب الحال حجة ب لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل
التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه
الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمالي
النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما
دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وحينئذ لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان المانع ان يمنع الملازمة
فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم
والمرجح لفهم معنى لا يحصل دون غيره ظاهر وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره ج كون
اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف
الا على الاول فكان ارجح **الفرع الثاني** ان صيغ العقود مثل بعت واجرت وزوجت منقولات
شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني
فلانها لو لم يكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة
باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال
بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة
وفاقا او ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها
الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني
فيما بين في علم الكلام والظاهر من قول المص انما يتم مع عدمه عائد الى النقل وكذا في قوله لتوقفه
والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء
نفس ذلك الثبوت والنفي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز
وهو من وجوه ا ان ينص اهل اللغة عليه ب وجود الخواص ج سبق المعنى الى الفهم دليل
الحقيقة وعكسه المجاز د تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز ه
تعلق الكلمة بما يستحيل تعليقها به لغة دليل المجاز مثل واسأل القرية و الاطراد دليل الحقيقة
فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف اسأل القرية لامتناع اسأل الجدار
ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كجمع الابلق
في غير الفرس **اقول** يريد بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة
في المعنى المعين ومجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم

الشرعية

منه

من حملهما المقدم ذكرهما وقد ذكر المص طاب ثراه لذلك طرقا ستة فمنها ما اشترك فيه الحقيقة
والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان ا نص اهل اللغة على اي على كون اللفظ حقيقة في
في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلاثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة
في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احد حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل
لمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ان يذكروا خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ
لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز
ب وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز
سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه علمنا
كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا توجد لغيره والا لما كانت خواصا له واما ما يختص بالحقيقة فاثنان
منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصصة لذلك
اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره
من المعاني لما كان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز
فان اللفظ المستعمل في معنى اذا لم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة
زايدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس
مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس
هنا المقابل كما هو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لتشاركهما في التضايف
ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه
معنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا
عليه بل ضموا اليه قرينة زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم
بان ذلك اللفظ يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى
من اللفظ على وجود قرينة زايدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت
من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زايدة عليه واما ما يختص بالمجاز
زيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال
يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو
ساكنوها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا نسلم تعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية
مشتركا بين المساكن واهلها واذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا
واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك
والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه تعين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها
به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض بما ذكرنا
بعدم استلزامه تعين المجاز حينئذ نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة

انه

اطلق

ذلك

وجوابه ما ذكروا انما حمل المطالب بزاه استحالة تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال للقرية
مستندا الى اللغة وان كان قد يتخيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تاصد لدلالة اللفظ على المعنى
المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلولا انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعلق السؤال به لما
تحقق هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن
تارة يجوز التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعليقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة
يحتمل الامرين فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لمرجح وتارة يكون التجوز فيهما
معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز
هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما
لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل
القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية
والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة
على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي
علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف المجاز فانه لا يطرد ولا يلزم من صحة قوله ومثل القرية
قولنا وسل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه
موضوع حقيقة لكل فاضل وسخي ومع ذلك لا يطلقان على الله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي
او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا
ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثوب ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم
الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز
كون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول
عن الدليل وانه محال وتخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع
عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع **قال** قدس الله روحه البحث الخامس في اقسام
المجاز وهو من وجوه **ا** اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس
وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك **ب** المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان
او النقل **ج** اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه وهو المستعار وبضده
وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق **اقول**
لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم
تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز
اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا الاول كاطلاق لفظ
الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر
اشاب الصغير وافنى الكبير **ـه** كر الغداة ومر العشي **ـه** فان المراد من كل واحد من لفظي
الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور

والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة
ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون
مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع
والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا لفظي لغوي واما الثالث
فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقته اذ المراد من الاحياء
السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو
فعل الله تعالى الى الرؤية الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني
وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه
لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم تضف الى لفظة مثل لكان الكلام
منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي المماثل وذلك حاصل على تقدير عدم
الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى
ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان وهو ان يحذف
عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسأل
اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو
نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس
مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير
ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبروها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا **ا** اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل
مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان
الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة كما ان الجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول
القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الامر
الفلاني بيدك ولمخ هذا الامر بيد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت
الغاية علة في الذهن لعلولها ومعلولة في الخارج له كان لها بذي الغاية علاقتا العلية والمعلولية
فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام **ب** عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض
الشديد موتا **ج** تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا المستعار
د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **ه** تسمية
الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه **و** عكسه كاطلاق لفظ
القران على ابعاضه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس **ز** تسمية الشيء باسم ما يؤول
اليه كتسمية الشارب بالسكران **ح** تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا
على راي الاشاعرة اما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم **ط** تسمية الشيء باسم مجاوره

كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل ي تسمية الشي باحد جزئياته كتسمية الاعتقاد
علما يا تسمية الشي باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال قدس الله روحه البحث السادس
لا يشترط فيه النقل بل الافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى لا لم يحصل
المبالغة والتعظيم بان الحقايق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا فيجب
بان يخرج القران عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان وان للابن وبالعكس وشبكة للصيد
والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطا
القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه
اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل من
اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي
الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه اولها
ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر اهل التجوز الى النظر في علاقة بين المعنى
المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي
ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة
بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول
فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ
دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها
بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود ذلك من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه
اسدا وقد بالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا
الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية
وثالثها ان يقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي
باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان
بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم
ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا
على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها
احتج المخالف بوجهين ا لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها
وانه محال لما تقدم ب لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق
فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي
فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب
ابن ولا للابن اب ولا لما غاير الانسان من الاشيا المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد
ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات

بين

لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطا اهل اللغة القانون الكلي
في التجوز مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعى الشارطون بالنقل ان هذا القدر هو اذن
اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز
انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند
الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل
اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم
ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال قدس الله روحه البحث السابع الحقيقة
لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق لا على الاستعمال فيه فلا وجه
حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفايدة الوضع اما عرفية لفظه او لغويا البديع
او لطلب التعظيم او التحقير او للمبالغة فان اسد ابلغ من انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام
لحصول شوق النفس لطلب الكمال بعد العلم الاجمالي اقول هذه مسايل ثلاث متعلقة بالحقيقة
والمجاز الاولى انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس
اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ
في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى
الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية ان اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان
اللفظ قبل استعماله في شي من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة والاستعمال لازم لهما فلا يتحققان
بدونه فاللفظ في ابتدا وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها
حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع
له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشي قبل هذا الاستعمال
واسما الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم يكن
من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر
فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة
فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت
واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما
بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان
واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية
وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم
بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول
ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زايدة عليه وبالثاني يفتقر الى قرينة صارفة للفظ عن معناه

المجاز،

الحقيقي وحينئذ لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصير في ضمنها الافتقار الى القرينة
لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون
متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا
على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر ؎ وقبر حرب بمكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر ؎ فقد قيل انه لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا
تلجلج فيعدل عن الحقيقة اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع
او التقفية من غير تادي الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع
تارك
الحمامة او القلب مثل قول الشاعر ؎ حسامك فيه للاحباب فتح ؎ ورمحك فيه للاعداء حتف
او التجانس كما تقدم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم او لغير ذلك
من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم
كقوله سلام على المجلس العالي والتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض
او المبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد
او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لايهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية المختصة
به فيتشوق النفس الى ادراك الباقي ويحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم لما حصل
علم بوجه لم يكن حاصلا ثم حصولها لذة عظيمة لان الحاصل اللذة الغريزية ان تحصل عقيب الالم وحينئذ يكون
حصل لها
هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة
بالالم
النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لتفهيم معناه بتمامه دفعة لم يحصل النفس شوق الى ادراكه
لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ
المجازي اولى لا لافتقار تكلف ايجاد القرينة وضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المص تابعا له وهو نقل
لافتقاره
الوضع ضمير اللفظ الموضوع له وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ
من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس الله روحه البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا
لابي اسحق لاستعمالهم الاسد في الشجاع والحمار في البليد وشوكته ولا اخلال بالفهم مع قرينة ووقع ايضا
في القرآن خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسال القرية وجاء ربك تجري باعيننا
بمجاز
والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح ولان اسمه تعالى
اسمه
توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكوة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول
في هذا البحث ثلاث مسائل تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه
وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع
والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب
على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقد لا يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال
ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد
موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظة الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات

لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة الشعر فاما ان يكون ايضا حقائق في المعاني المذكورة ولا فيلزم الاشتراك
وهو باطل لان الاصل عدمه ولانه يتبادر فهم احد هذه المعاني عند الاطلاق بقرينة مجردة عن القرائن والمعلوم خلافه وايضا المجاز
اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز يخل بالفهم لجواز
تردد ذهن السامع على تقدير عدم القرينة بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ
المعنية
ومن الاطلاق والجواب لا نسلم انه يخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المرادة وكان
الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا ب
في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله
فاقامه
واسال القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
جزاء
تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك من المعلوم
ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلامه
تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة
ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب
لكن
الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسما اصلا وايضا اسماء الله تعالى توقيفية فما
لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد
اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة
العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين
خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكوة لفظة هندية وقوله ترميهم
والسجيل
بحجارة من سجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية
واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب
ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور و
الصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ااعجمي وعربي
فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم
المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه
نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف
للاصل والظاهر ومما والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي
الباقي على عجمته الذي لم يتداوله العرب ولم تفهم معناه الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه
فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت بالعربية حتى يفهموه فانه لو كان المراد ما هو
مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله ااعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس
معناه ابعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته
والاية الثانية انما ينافي وجود ما ليس بعربي فيه يدافع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس

بمرة وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والمعاني قول المصنف طاب ثراه في وقوعه
عليه الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والمعاني قوله ويدل عليه عايد الى مصدر وقع وهو الوقوع **قال**
قدس الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده ولو حمل
على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة ولانه لا يد له ولتوقفه على وضع
سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاقل اولى والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة
ومجازا بالنسبة الى معنيين والى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد تنقلب الحقيقة مجازا عرفيا
لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف
الاصل ويدل عليه ثلاثة وجوه اولها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حالة التخاطب الا بقرينة لتساويهما مجازات يمكن ارادتها
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي
مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد سامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم منه شيئا
منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل
على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان
شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز
حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ
حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا وعلى ذاك كان مشتركا والتقدير بخلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء
منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف
على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه
الى اخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل
يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه
ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا استعمل في معنى معين كان اعتقادنا كونه
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع
له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى مناسب له وفي
الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان
على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها
التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة
قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا بعده
عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى نظرا الى رجحانه وقال اخرون يحصل
التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه
اخر فتحقق التعادل وهو اختيار المص طاب ثراه وهذه المسألة تتفرع على التي قبلها وهي كون المجاز على
خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان
فمع انضمامه يكون راجحا قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة

الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز
واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له
بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد
الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعا فانه حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى
وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول
فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني
فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند الاطلاق مجردا عن القراين
الزايدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال** قدس الله روحه
الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل
يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون
المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته
ولحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم الخطاء لان
القرينة ان وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة ويريد
المجاز فيقع الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك
دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب المجاز اكثر **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا
عن القيود والقراين المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تعدد فاما ... وسنعقد حمل اللفظ عليها لوجود
قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وحينئذ يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة
المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها
ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى
اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ
انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا لا يبقى المعنى المقصود
من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة واذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص
كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق اللفظ ويفهم معناه بتمامه
ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشرة لان احدها يعارض كل واحد
من الاربعة الباقية وهي اربع تعارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة الثلاثة الباقية بعده وذلك
ثلاث تعارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك تعارضان ثم يعارض
كل الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى الاشتراك والمجاز والاولى هو ذلك كلفظ النكاح
فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل النكاح على
حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا بد لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الآية الوطي

الاحتمالات كل واحد

الاولى معارضة

المس

اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة فاحتج المص طاب ثراه على ذلك
بوجهين ا ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها
اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان ب ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز لانه اما
ان يسمع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهمه حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق
الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض عليهما من حيث المعارضة وذلك من وجوه
ا ان الاشتراك يصون موجب الوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز يوهم المشابهة فكان الاشتراك
اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يحتف قرينا بما يدل على تعيين المراد منه او يجرد عن ذلك فان كان الاول فهم السامع
المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة
وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فعند تجرده يحمل اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع
على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط ب ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة و
المشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى ج ان كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة الفائدة
بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى د كون اللفظ مشتركا
يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الآخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتكثر
من فوائد البديع والجواب للمص طاب ثراه عن هذه الوجوه كالجواب واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في الوضع
يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان قال قدس الله روحه ب النقل اولى من الاشتراك
لتفرد الحقيقة فيه في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل
كقوله عليه السلم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي
الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهي مشروطة بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ
بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة
على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي
من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المص طاب ثراه هنا وقال الاخرون
الاشتراك اولى وهو اختيار المص طاب ثراه في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت
الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع المعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل
النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهم دائما من غير اجمال فكان اولى
واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه لما تقدم واما الثاني فلان
مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت مساوية لزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد
اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضع
بالذات بل بالعرض لما تقدم وحينئذ لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح
قال قدس الله روحه الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال فيه ببعض الصور في الاضمار وعمومه
في الاشتراك اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلم في خمس

من الابل شاة فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وحينئذ
يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة
لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة
تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كانحصار المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار
على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده عند فقدان
القرينة المعينة لمراده وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلم اوتيت جوامع
الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن
ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على
المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلاثة في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحتاج
في كل صور وجوده فكان الاول اولى قال قدس الله روحه د التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما يأتي
والمجاز خير من الاشتراك ه المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان [illegible] بخلاف المجاز و الاضمار اولى من النقل
لما قلناه في المجاز ز التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل ح المجاز والاضمار متساويان
لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر ط التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص
حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز ي التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول
هذه بقية المعارضات العشر احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة
فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة
بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح
حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وحينئذ لا يدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي و
المجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من الشيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز
للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون
اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل يتوقف على اتفاق اهل اللسان
عليه وهو متعذر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول
والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه
ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد المشتمل عليها
خلاف الاصل وفي الكلام اضمار لفظة اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى لما ذكرناه في بيان رجحان المجاز
على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق الناس والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه وتوقف النقل
على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله
البيع فلو قال لفظ البيع موضوع للمعاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان
والشرائط الشرعية فيقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط
الشرعية فكان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى

من شيء اولى من فكك الشيء اي ضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تع واسأل القرية فانه يحتمل الاضمار
لفظ اهل والتقدير واسأل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم الحاوي
فهما امّا متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من
تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو
لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغنا الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تع
واقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة ونحن نخص عنه اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون
مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة
عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف
المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة
اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عليه السلم لا صيام
لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد النية الى الزوال
فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام
كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي للشيء يكون
اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات
انما هو تخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة
اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط
في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب
بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترض عليه المص طاب ثراه بان ذلك يدل على كون التخصيص
اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل ان الناسخ يبطل الحكم
الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك لا يبطل حكما ثابتا بل مقتضاه الاجمال ودليل الاجمال كالاستثناء ومثاله ما لو
قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون
لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على
معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة **قال** قدس الله روحه الفصل التاسع
في تفسير حروف يحتاج اليها منها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولورودها في مثل تقاتل زيد
وعمرو ويصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تع ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي ولما اوردوا العطف في الاسماء المختلفة مورد الجمع في المتفقة
اقول هذه الحروف يشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ لاختلافها
اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤسا الادباء ومحققي الاصوليين الى انها
موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه

ليس م

المطلق م

المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المص طاب ثراه واحتج عليه بوجوه ا اجماع اهل اللغة على ذلك
قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم حجة في ذلك ب ان الواو
تستعمل فيما امتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتخاصم خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة
على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا ج لو كانت الواو للترتيب لكان قول
القايل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الواو حينئذ يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبله يفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض
ولفظة بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو وجد بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين
التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا د قوله تع في سورة البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة فلو كانت الواو
للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول
قبل الدخول وبعده وحينئذ لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه ه روي ان الصحابة
لما سمعوا قوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي عليه السلم حين ارادوا السعي بايهما نبدأ يا رسول الله
فقال عليه السلم ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه عن ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا
يفهمون البداءة بالصفا و قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية ويائهما
في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف وفي المتفقة اتوا بواو الجمع والف التثنية
ويائهما لا يدلان على الترتيب اجماعا فكان واو العطف المساوي لها كذلك **قال** قدس الله روحه احتجوا بانكاره عليه السلم
على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال تع واتموا الحج والعمرة لله
ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب يدل الفاء وعلى التراخي
ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره والجواب ان مطلق الجمع كذلك اما
المركب فخرج بخلاف الحكم والجواب انكاره لترك الافراد بالذكر فانه اليق بالتعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض
بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع للمتنافي والتقديم بحج
والتقديم للعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة رفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا
والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى والحاجة الى التعبير عنه
اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن الخاص **اقول** هذا اشارة
الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه ا ان خطيبا قام بحضرة
النبي صلى الله عليه وآله فقال من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما الفه فرق
والتالي كالمقدم مثله ب ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله
تع واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو والترتيب وهم خبيرون باللغة العربية

والقصة م

عن التعبير م

لقوم م

وموضوعا لها فوجب كونه كذلك ج ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال للزوجة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق
لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا او ذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ
لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق د ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء
للترتيب على التعقيب وثم للترتيب مع التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى يشتد الحاجة
الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين
وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع
لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح ومعنا لانا اذا كان
موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزء فجاز اطلاق لفظه عليه
مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب تقسيم
المجاز من صحة اطلاق اللفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق
لفظ الضد على ضده مع تحقق المنافاة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا
التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك لا يمنع من ذلك ما تقدم والجواب
عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لدلالة الواو على الترتيب فان معصية الله
تعالى لا تنفك عن معصية رسوله عليه السلم فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول هذا ان يدل
على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان الكار على ابن عباس رضي الله عنهما بل ابن عباس
ثالثه لم يفهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب
من الواو واما انكارهم عليه فلانه لا يلزم من فهمهم الترتيب جواز فهمهم من الواو الجمع المطلق اولى التقديم بالحج على العمرة
وعكسه الموجب للتخيير وما كان ابن عباس رأى التخيير وموجب التنسيق تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس
اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلعم قال في حقه كيف يعلمها وعن الثالث
ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته
الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت
كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا به وعن الرابع بالمنع من ايجاب وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق
بل الامر بالعكس لان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام
دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر لان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام
اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما للعام اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا
وقول المصنف كاتب زيد من غير ترتيب عقيب وقع لدى الواو والحق تقييد لا ينفي الترتيب بل ينفي التقييد بالترتيب
كذا في القول الذي نقله عن ابي علي والظاهر قوله ولم يعد عائد الى الواو قال قدس الله روحه ومنها
الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم بعذاب لان الوعيد من الله تعالى
بنفسه الوقوع لا ثبات الخلف فيه اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة
للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قيل دخلت بغداد
فالكوفة لم يعد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب

العام على الخاص

مرجوحية لانه ترك

مصادفة

دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها باقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه
واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ولو كان كذلك لم يكن
موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل
يتراخى عنه الى يوم القيامة واما الثاني فلانها حينئذ يكون لغير التعقيب فيكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على
ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية
فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك
والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيد الله تعالى لا يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث
اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال قال قدس روحه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد
في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل اقول لفظ في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي
موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان تمكن
المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرفية من حيث هو ما لا يزيد على المظروف كما في الكون
حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية
اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة
او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قال قدس الله روحه ومنها من
وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية ولا اجمال كما توهم بعضهم
لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة لانتهاء الغاية فان انفصل حسا كالليل فيجب خروجها
وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض
والفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها
لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولانها لاثبات ما بعدها والنفي ولا يتواردان على
محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس اقول هذه بقية الحروف المحتاج
الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى
فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتدأه فضلا والثاني كقوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد تكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين
من حميم وما للظالمين من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفي وقد تكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين
كذبوا بآياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانعقاد مشترك بين الاقسام الثلاثة
المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير
وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل فقيل في الاول تعيين مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني تمييز المأخوذ منه عن
غيره وفي الثالث تمييز جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها
على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الآيتين فان الغاية داخلة في الاولى

ولاصلبنكم

وقوله تعالى

وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول
المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية كل شيء من حد
الشيء نهايته واخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير
عن الغسل من غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فيجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا
ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من
امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر لمنع المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون
الاشتراك على ما ياتي وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم ونع وقد ترد الى
في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها البا وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم
وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت
يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادته التبعيض في الاول والشمول في الثاني
والمصنف رحمه الله لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون البا للتبعيض
ولو كانت البا مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب وتمرنه بلغة العرب ويؤكد ذلك
قول ابن جني ان الذي يقال من ان البا للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم انا نقول الجواب عن حجة فخر الدين
بان الفرق بين العبارتين كون المنديل والحائط في القول الاول الة في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح
لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول لان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع وايضا
فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذفت
لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد البا بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هاهنا
السببية ومنها لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل
اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ٥ ولست بالاكثر منهم حصى ٥ وانما العزة للكاثر ٥
وقال الفرزدق ٥ انا الزائد الحامي الذمار وانما ٥ يدافع عن احسابهم انا او مثلي ٥ ولا يحصل غرضهما
بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم
علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما هي موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة
اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لاصالة عدم النقل وحينئذ نقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي
والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع
على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة
انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا مع ان ارادته تعالى ليست منحصرة

في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل للمذكور وغيره
فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعه له والا لزم الاشتراك قلت لا نسلم ورودها لغير الحصر في الكتاب
العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقديره
الاية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم و
تطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقرب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لزم
كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا بد
ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف
للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر انما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره
وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد ان الولاية
ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف
اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غيره من الصفات المتوهمة عنه مثل كونه ملكا او غير ذلك **قال** قال رحمه الله
الفصل الثالث في الخطاب وفيه مباحث ا الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم
المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين وتلك
عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف لاستحالة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل
انها اسماء السور والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل للمتنكر في الغاية والتوكيد معلوم والعطف لا يقتضي عود
الضمير الى المعطوف عليه **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام لمن هو
طالب ثم اعرفه هنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام كالجنس يخرج به الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود
به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام ليخص المخاطب
نوعه لا لانقص كلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما على خلاف
اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان الغرض من عقد المصنف رحمه الله من هذا
الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام عملا بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم
مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا للمعرفة بخطابه
مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما استحالة
خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه
لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما له معنى ولا دلالة راجحة ويقصد منه غيره اي المعنى
المرجوح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة
الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني به شيئا او يعني بها خلاف مدلولها فلهذا بين المصنف رحمه الله
بطلان كل من الامرين وجعل الاول منهما في بحث مفرد ا في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد
شيئا بحسب خصوصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن لم يرد ذكره بحسب خصوصه فايدة نعم معناه ... واعلم
ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا يعني في نفس ومخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب
الحديث وجوزوا ذلك واحتج المصنف رحمه الله على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل اشتمل على المذكور نقص والنقص

على القضية محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتج الحشوية على نقيض ذلك
بوجهين ا انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوايل السور كقوله تعالى
كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين وبما لا فايدة في ذكره كقوله
تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة لا يفيد شيئا اذ يدل على ما تقدم ب ان الوقف
على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا واجب ومتى
كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيئا اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين آمنا به كل من عند ربنا ويصير
ذلك عايدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه في الحال
فيكون الله تعالى من جملة القايلين آمنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها للعطف تستلزم
زيادة الاستثناء واضمار حروفه وهما خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين كونها
للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه خاطبنا بها وفيه نظر فانه
لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لها لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم
حصول فايدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم بمراد المتكلم بكلامه والمرتضى
القرآن لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين
ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤوس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك
ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهي
للتاكيد والغرض فيه التاكيد وهو معنى مقصود زايدا على معنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون
للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم مما ذكرتم محذور ولا يلزم من كونها عاطفة
عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف
ويجب القول به لثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف
كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة **قال** قدس الله روحه البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى
بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول**
هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطبنا
تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل
المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين ا ان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى
وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وحينئذ يكون اطلاق اللفظ
المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء
بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم
من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمصنف طاب ثراه جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره
وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وحينئذ لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل ب

الاستدلال

ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعالى
بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة الخطاب بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا
ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالنسبة
الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال** قدس الله روحه البحث الثالث في ان الدلايل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل
اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير
والناسخ والمعارض العقلي الذي لو وجد لقدم عليه لانه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم ابطال الفرع
ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها الظني ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر
النقل وعدم الاشياء التي ذكروها قد يعلم في محكمات القرآن **اقول** اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة
النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي اختاره فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه
اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف
على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة
فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم وحينئذ يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو
والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار العرب وذلك موقوف على مقدمتين
ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد
غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حجية قول الشاعر
وهو غير معلوم لعدم عصمته وحينئذ يجوز غلطه وقد غلط المتأخرون كثيرا من المتقدمين الثانية
عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة
ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه
مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى
اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على
ظاهره انما يتحقق عند عدم اضماره بما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص تقريره
ظاهر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني الثامنة
عدم التقديم والتاخير لتعين المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه
اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص
طاب ثراه انما اثبتها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي
يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان
الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لبطل النقلي ايضا ضرورة استلزام
بطلان الاصل بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمص طاب ثراه لم يرتض هذا القول
وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظتي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما
وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة

فيثبت القطع م

ظني م

لتغير ب

الميم

حروف المضارعة وابدال الهمزة الفاً وياءً وواواً نحو راس وبير ومومن واشباه ذلك وصل الى المراد
من محكمات القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال ذلك فلو تاملوا اهلها وان
هذه القوادح منفية عنها علماً قطعياً لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المولف من امثال تلك المحكمات
يقينياً **قال** قدس الله روحه خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقائق
اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على
احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حمل كل طايفة
الخطاب على المتعارف وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطاً للمطابقي ويسمى
دلالة الاقتضا اما شرعاً كنذر العتق او عقلاً كرفع الخطا او المركبات بان يكون مكملاً للمقصود كدلالة تحريم
التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم آخر مثل حمله
وفصاله ثلاثون شهراً مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم منهما مثل دلالة الاجماع
على تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان اتحد المجاز
حمل عليه والا فمع التساوي الا ان يترجح احدهما والا حمل على الراجح **اقول** يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطابه
تعالى على الاحكام الشرعية مهد لذلك قاعدة وهو ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة
شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها
اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان
له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي في الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق
دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملاً عند طايفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت
كل واحد من الطايفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه
لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه وان لم تغلب
العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركاً بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة
لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر
فعلى المجاز اما ان يكون متحداً او متكثراً فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب
الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعدداً متساوياً كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدها
على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي
بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة والاول
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره
من الضمايم والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير
المنضم دالاً على الحكم ينقسم الى اربعة اقسام لان ذلك المنضم فانه قد يكون خطاباً آخر وقد يكون اجماعاً
وقد يكون قياساً عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون
كل واحد من ذينك الخطابين دالاً على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم
منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالى

البحث الرابع

ثم المجاز

في اقسام

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص مستحق للعقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالاً على تعيين مدة الامرين والآخر دالاً على
تعيين بعض تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهراً مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب
على ان الخال يورث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما
متصلة موجبة استثني فيها عين مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثاً كانت الخالة وارثة
لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب
واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم
الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهو استثنا عين
مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بياناً
للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بياناً للحكم الشرعي وهو كونه مبيحاً للسفر حيث كان قد نهى عليه السلام
عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثاً لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون مستفاداً من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون
المعنى الالتزامي شرطاً للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضا ثم شرطيته قد تكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المواخذة
او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطا والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولاً
فللمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطا والنسيان
مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم لما يأتي في الاجماع واما ثانياً فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ
المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب
تحصيل الملك لكونه شرطاً للعتق واستفيد ذلك من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون
شرطاً كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعاً للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك
المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التافيف
كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه الدلالة البينة ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة
التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السايمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم
وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به **قال** قدس الله روحه المقصد الثالث
في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول
مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتج بصحة الاستعمال فيه
على الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة كما يقال امر فلان
مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال
به عليه خصوصاً وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك **اقول** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب

ان م

بالالتزام عليه

الذي هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه خصوصياتها وبدا بمباحث الامر
والنهي لان لهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدا بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب
العدم واعلم ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها
هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة
في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين
الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم
الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القايلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا
لفظة الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف
اما القرآن فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى
وفي ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
والنجوم مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فقول الشاعر
لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول الرجل لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد
طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة [illegible] المنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع
الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل
على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلاث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء
اما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما فيما نحن فيه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام
الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال
لفظة الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الاية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن
لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر بالخصوص كونه فعلا بل بالعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما
امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله تعالى قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم به وان تاولته وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه حدوث
فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك وحينئذ نقول المراد والله اعلم
ان قضاءه تعالى من شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان الجري والتسخير ليس
بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا
ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا
وبطل احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه
الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم
السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد
الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظة الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة
في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عنده

اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر الى الفهم والهاء في قوله فيه على الحقيقة عايدة الى الفعل
وعلى متعلق بالتجوز والهاء في قوله فلا يجوز الاستدلال به عايدة الى الاستعمال وفي قوله على كونه عايدة الى
كونه حقيقة **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
وهذا الطلب معلوم بما قال وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجوده من الناطق والقائل
والنايم مع انتفائه وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ
القائم بالمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم
يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ولان المعتذر يريد منك الفعل ولا امر له
به ولان السيد عند تمثل الامر يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع من ارادة عدم الطاعة من الكافر
والعلم لا يؤثر في المعلوم ومقام الاستقصاء في هذه المسالة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي
الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان في امر الطالب المعتذر والجواب
واحد وسوا انه وجد منه صورة الامر ثم يرده ولا يطلبه **اقول** لما بين ان لفظة الامر موضوعة للقول
المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
ويخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يخرج عنه
النهي والمراد بالفعل هاهنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع
الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام
وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر
بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني
وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف تبعا له في النهاية
وفيه نظر فان الامر عنده هو الطلب المدلول عليه بالقول لا نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض
كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقوله على
طلب الفعل يخرج ما لا يدل على الطلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل
الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا انتقض في
طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستمر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل
وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد
ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا
قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق الحدان
عليها ولا يرد على طرده مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب منك الفعل لا انه يدل
بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلبت الفعل فان قلت
المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض بقولنا وجد طلب
الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فايدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وحينئذ
يندفع النقض بالقولين المذكورين وقد ينفصل عن الجواب الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي

الجابكر انها القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به
مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما على تعريفه بما يكون دورا وكتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر
معرفا بالطاعة فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في
الدلالة فيدخل فيه الامر بغير القرينة فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد
وغيره من المعاني الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة
من الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظه او وهي موضوعة للشك
والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية
بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ايات كونها معلوما له وهو مغاير
للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات
والامر والطلب لم يختلف شيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من
الساهي والنايم والغافل فلا يكون هو اياه والالانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة
نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزايد على الارادة غير معقول لنا
ولو سلم لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلا وحينئذ فلا يجوز وضع لفظه الامر المتداولة
بين الخاص والعام بازايه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير متعقل اصلا او في غاية الخفاء
الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتج الاشاعرة بوجوه ا انه تعالى امر الكافر
الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال
والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم وجود الطلب من
دون الارادة ويلزم وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له ب انه يصح
ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه
حينئذ متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما قال احد انه ادعى اتحادهما ولكن
لا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال
صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول
ج ان السيد قد يامر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعد الملك بالمواخذة ان كان لا لموجب فاعتذر
بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد حينئذ يامره بفعل ولا يريده منه
فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فتغايرا واجاب المصنف
عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى
بعدمها اذ العلم لا يوثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والانكشاف وهذه المسئلة اعني عدم اقتضاء
علم العدم الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر
المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به
مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا يستقبح الناس ان يقول
السايل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والمحققون ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب

او الارادة بل عن جملة مجموعها الطلب او الارادة وحينئذ لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفا الامر انفكاك الامر
عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال لا يريد الفعل المامور به كذا
لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه
انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الثاني المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك لان قوله فيكون
تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له من دليل في حجيتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا لعلمه
والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا لله تعالى كان اجود
قال قدس الله روحه البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة كغيرها
من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز
في غيره ولان الارادة المامور به شرط في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا
يفيد الصيغة الدالة عليها صيغة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم
تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا
النهي مثل لا تنكح المراة على عمتها اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل ثلاث ا في ان دلالة صيغة
الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي رضا الفضيلة فقال ابو علي
وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه
بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا تفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة
لمعانيها اذ لا يفتقر دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت
امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فلا بد منها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب
والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت
حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند
الاطلاق لانها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها الحقيقية ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد
وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب
كونها غيرها لان الارادة امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما
يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية
ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المصنف
رحمه الله على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها فلا يكون مفيدا لصفة الصيغة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمايها وفيه نظر منشاؤه ضعف
القياس والحق ان يقول ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها موثرة في وضع الواضع
اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة المخصوصة المجردة عن تلك الارادة ليست
امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ حينئذ مستعملا في غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر ونحوه
وقد اعترف المصنف رحمه الله بذلك حيث قال ان امر السيد عبده ليمهد عذره طلبا ليس امرا حقيقة
بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادته المامور به وفخر الدين اعترف هنا بان صيغة افعل

التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير
للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد
عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق
كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة
الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة
اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولقوله والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فلقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما
شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل
عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكحوا
الى غاية الاستيمار **قال** [illegible] الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول
في ان الامر للوجوب صيغة افعل يستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد
والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك بينهما لنا قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد
الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره يخالف الامر الحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور
عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت
الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة المندوبة بقوله في خبر بريرة وحسن ذم العبد على الترك ولان
حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون **اقول** لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال
على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل
ا الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة **ب** الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا **ج** الارشاد
كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلاثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين
اخروية وفي الثالثة دنيوية اذ الثواب لا ينتقص ولا يزداد بالاشهاد وعدمه **د** التهديد كقوله
اعملوا ما شئتم **ه** الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم **و** الدعاء مثل ربنا اغفر لي **ز**
الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا **ح** الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله **ط** الاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام امنين **ي** التسخير كقوله تعالى كونوا قردة **يا** التعجيز فاتوا بسورة من مثله **يب** التسوية
فاصبروا او لا تصبروا **يج** التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل
يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون **يه** التكوين كن فيكون والمصنف طاب ثراه اقتصر على ذكر
الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها
كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقراين
دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هو حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر

عليه

امره

سنن كل صلاة

كن

الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي
الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف طاب ثراه هنا وقال في النهاية انها موضوعة
لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين
والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة
في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به
والوجوب دلالة الامر على ان المامور به بصفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون
الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي
خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها مشتركة حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم
والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهي
الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين
نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره
خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة فيه وفي غيره على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء
هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزوميهما وتحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي
في ذلك واحتج المصنف طاب ثراه على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من كتاب الله العزيز واثنان
من السنة واثنان من طريق العقل **ا** قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس
بمجرد ترك السجود المامور به وكان لابليس ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه انما دل على ان الامر
للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في
تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب
الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة
دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل **ب** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على
تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على
تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة وعدم انقياده واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما
ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين والصيغة في الامر
قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم
الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به
وعن الثاني ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار
القرينة **ج** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد الله تعالى

عارض

مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر
العمل بمقتضاه فضده هو ترك العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك
المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر
للوجوب الا هذا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لا لاجل الامر على سبيل
الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض
ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته والمخالفة اذا عبارة عن عدم
اعتقاد حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية
على كون مخالف الامر مامورا بالحذر بل هي دالة على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور
بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك تقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن
الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب
ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك انما يدل على كون امر ما للوجوب فلم قلتم
ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عودها الى الله تعالى والى الرسول فلا يعم الكل وحينئذ لا يدل على ان امر
احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد
موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى
الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نسلم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه
الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه
وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك
لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى
الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن
مخالفي الامر فيبطلها عدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم
الذين يتسللون منكم لواذا قلت المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم
وعلى تقدير تسليمه يتم قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم صالحا لان يجعل كل منهم
قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه دال على انه لابد
على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي
لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع
ورود الامر به قوله انما تدل الاية على كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور
للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه
تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وحينئذ

يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله تعالى ورسوله
في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق
تارك ما امر الله تعالى ورسوله به عاص وكل عاص فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله
به مستحق للعقاب ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا
ترك المامور به واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض بالمنع
من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان
الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا
من غير فائدة وايضا فالمسلم قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فنمنع كليتها بل هي جزئية
اذ المراد بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم
التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا والظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض
والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل
سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة وكلا قوله ويفعلون ما يؤمرون
مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة
بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه
ونمنع من كون الخلود مختصا بالكفار ولانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق
حيث تحقق قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه
المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق
المشقة منه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة ويمتنع الاحتجاج في الذي
استدل بهذا الخبر وبما اشبهه على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء
لوجود غيره فيكون هذا مفيدا امتناع الامر بالسواك لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان
الامر بالسواك غير متحقق وندبيته غير متحققة لزم كون المندوب غير مامور به واذا انضاف الى ذلك كون الامر
موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به ولانه
نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية وحينئذ لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قيل ان
بعض المندوب غير مامور به لانا نصدق قولنا كل مامور مندوب و خبر بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد
فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام
الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فيتعين كون المامور
به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان
واجبا واقرها النبي عليه السلام عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية
وانتفاء الامر يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا

لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مراده من امر عليه السلام الزامه ن ان العبد اذا لم يفعل ما امر به سيده ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المأمور به وهو معنى كون الامر للوجوب
ح حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه
ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المأمور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب
موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي
في تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع
بعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فتتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله
عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن والآخر مخوف فيتعين سلوك
الامن وذلك من مقتضيات العقول لا سلوك مخالفة الامر ظنونا او مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق
حمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون
الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب قال قدس الله روحه احتجوا
باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب
المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى احتجاج الخصم
القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير
الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك
بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه
لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول ملزوم
للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب
بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك فيهما والا لزم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير
عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر
المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه
في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وحينئذ يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا
للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال قدس الله روحه تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب
لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان
الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر والاستئذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر
المبتدأ وهو اختيار المصنف طاب ثراه وقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المصنف
آخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب محقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح

للمعارضة فيتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو محقق
واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة فلانه تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام
كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بان
ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء
بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا
للوجوب بل الامر المبتدأ وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاد الحظر اما غيره
فليس ضدا له وان استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مأموران
بالصوم عند زوال المانع والوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر آخر واحتج الخصم بان الامر عقيب
الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله
مفيدا لوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المصنف طاب ثراه
عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب
اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز بخلاف
في كونه مقتضيا لوجود الاثر بغير مقتضيه محال في بداية العقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم
افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال
قدس الله روحه البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله
فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولاستلزامه كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله التقييد
فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى
وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال
وهما غير دالين على مطلوبه على ما سيأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القرائن فقال
ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان
وقال آخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا بل من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب هو تحصيل الماهية
لا يحصل الا بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين
الرازي واختاره المصنف طاب ثراه وقوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعاء
الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الواحدة او التكرار واحتج المصنف طاب ثراه على ما
اختاره بوجوه ثلاثة ا ان الامر قد استعمل في كل واحد من معنيي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى
كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلان ورود الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر
بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار
بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم وحفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن
حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصيته او في احدهما مجازا في الآخر
والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف
الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وحينئذ لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار

لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ب لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر
بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة
اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال ج ان الامر
يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن
موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح
ان يقول له افعله مرة واحدة ولم يلزم احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان
موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده القيد
وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم وفي كل
واحد من الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان
لخصوصيته كان الاشتراك والمجاز لازما قطعا سوى كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن
اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما لخصوصيته
ان كان باعتبار وضعه له ايضا لزم الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع للجزء وهو القدر المشترك لا له
ولانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه لخصوصيته
او لا صادق عليه الحكم فلا نسلم لزوم المجاز والاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما على التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني
فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر
المشترك لاحتمال وضعه للواحدة واما الثالث فلا نسلم لزوم التناقض والتكرار بغير فائدة على تقدير
التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال الارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز
عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي بالنشاب لكن هذا انما يلزم
على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان
التقييد حينئذ يكون تعيينا لاحد معنيي اللفظ المشترك وتبيينا للارادة واحتج القائلون بافادته
التكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي
الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك
والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المصطاب تراه عنه بالصغرى ولئن سلمناه
منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان
بالفعل دائما غير ممكن ويمنع ايضا من علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي عليه السلم
احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر
المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد
من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمصطاب تراه جعل هذا مذهبا للمرتضى رحمه الله

هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرنا اولا والجواب
انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال
لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال اي عبيدك بل وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا
فقال الذي تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال مشترك بين الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا
على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك
وحينئذ يجب حمله على القدر المشترك وقول المصطاب تراه على ما سياتي يريد به ما سنذكره في ان العموم صيغة تخصه
قال قدس الله روحه البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية يحسن اذا
دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل ولان التعليق اعم من تقييدي الوحدة
والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة
اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرره بتكررهما واعلم ان الناس
اختلفوا في ذلك فاتفق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط والصفة
واما القائلون بعدمه فانهم اختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله الى عدم تكرره بتكررهما
مطلقا وقال الاخرون يتكرر مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده
من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصطاب تراه وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة
للحكم لم يتكرر والا تكرر واحتج المصطاب تراه على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم
العلية بوجهين ا ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما وكذا الدعوى اما الاول
فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط المذكور هنا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه
شرا اللحم كلما دخل السوق واعطا المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه على ذلك
دليل على عدم افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة وهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا اصبحت فافطر على مباح
فهم منه التكرار ب ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها ومطلق
التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على
شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضع
اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه
فالملازمة مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار
على تقدير كون الشرط او الوصف علة الحكم فلان العلة يستحيل تخلفها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة
وهذا الحق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ
فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط والوصف يفهم منه كون ذلك الشرط
او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر واما الاول
فلان من قال ان كان هذا عالما فاكرمه وان كان جاهلا فاقتله ونكل به واستحق ذم العقلاء

بتكرره

واستقبح امر ذلك وكذا لو قال استخف بالعلما وعظم الجهال فهنا الاستقباح اما ان يكون من حيث
جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون
بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فلانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل
والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم
لسخاوته وشجاعته ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الحكم به متحقق مع الذهول عن سائر
الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وحينئذ يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع
صور وقيد نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا
لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا قال قدس الله روحه البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد
الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرر ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال الماهية في الوجود وهو شامل للقيدين
كالخبر أقول اختلف الناس فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ان
الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية
انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول وقت الامكان لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما
والمحققون الاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما
الا من خارج وهو اختيار المصنف رحمه الله واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر
المصنف رحمه الله منها ثلاثة ا ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عند من قال انه
واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي المذكور فيتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما المعرف وحينئذ لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص
ب انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني
في الحال ويصح ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض
ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما ج الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل
وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عداه لكن لما كان مدلول الخبر ادخال
الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول
والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق كل واحد من ماهية الامر والخبر مع خواصهما يلزم من
مساواته الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع الا عند
المتنازع وان كان لا مع خواصه بل بمجرد ماهيته لزم مساواة الخبر والامر في لوازمهما ايضا فيكون الخبر
والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال قدس الله روحه احتجوا بذم ابليس على ترك السجود
في الحال وبقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان كان الى غاية معينة غير
مبينة جهلا او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية
معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا لانه الفعل ولان الامر هنا للفور
لقوله تعالى فقعوا والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت

لا يستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال
افعل الى وقت شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق أقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور
بوجوه ا ان الله تعالى ذم ابليس لعنه الله بتركه السجود عقيب الامر به بقوله جل من قائل ما منعك الا
تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبت علي في الحال ب
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه
واجبة وذلك عبارة عن الفورية ج لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول
بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها حصول
ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيره لكن الظن
ان لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو
السن او لا وان لم يعتد بهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر ولا مرض وهو مما يقتضي كونه غير
مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم تكن الغاية معينة غير معلومة لزم تكليف
ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو
غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه
واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك
في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وتجبره
على ادم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا
بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن
الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على انه هو امتثال
الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فان لم يكن فيهما دلالة على انه يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان
بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز
الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يشتغل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل في اي وقت
شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات
الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا قال قدس الله روحه البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا يستلزمه لاحتمال ان لا يستلزم العدم العدم مخرج عن كونه شرطا وايضا لا يلزم من كون كل شيء
شرطا لكل شيء ولان يعلى ابن امية سال عن سبب القصر مع الامن وقرره النبي عليه السلم ولقوله عليه السلم والله لازيدن
على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة أقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل
يعدم عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان ابو عبد الله البصري الى انه لا يعدم وذهب ابو الحسين البصري
وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف
رحمه الله واحتجوا عليه بوجوه ا ان الشيء المعلق بحرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم
ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن

به شرط الجزا المعلق به والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل
واما الثاني فلان شرط الشي ما ينتفي ذلك الشي عند انتفائه بالاتفاق الفقها على تسمية الوضو شرط صحة الصلوة والحول
شرط وجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفا الصلوة عند انتفا الوضو وانتفا الزكوة عند انتفا الحول والاصل في
الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه وحينئذ لو لم يلزم من عدمه عدم مشروطه
خرج عن كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفا التلازم بينهما وجودا او عدما لكان كل شي شرطا لكل
شي وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما اقترن
به حرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط
يدل على عليه ما اقترن به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا
لا عدما ولهذا حكم بان استثنا نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثنا نقيض مقدمها غير
منتج شيا وحينئذ نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه بخصوصه لزم
الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او شيا منها والمجاز ان لم يكن وكلاهما خلاف الاصل فتعين
كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه في وجوده وعدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم
ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا
وعدما لكان كل شي شرطا لكل شي ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما
لكان كل شي شرطا لكل شي ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته
له في كونه شرطا اذ المختلفات تشترك في اللوازم على ان ذكره يندرج فيه كون الشي شرطا لنفسه والمنافي وذلك
ظاهر الفساد ب انه يعلم بالاضافة فهم من تعليق القصر على الخوف عدمه عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب وقال
ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
ان يفتنكم وفهم عمر ايضا ذلك فقال لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تلك
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل
اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام اياهما على ذلك فدليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما ذلك
والتعجب لم يكن من بقا المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي
لانتفا عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي
ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم ان في الشريعة عليكم الكلام لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم
شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه
قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر
وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح
المقصورة اسم للجزء الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر نفس الاقتصار على تلك
الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا
ان لو لم يكن للقصر دليل اقوى دلالة من علامة الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه
نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل ج قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم

القصر عند عدم

ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين
فقال النبي صلى الله عليه وآله والله لازيدن على سبعين وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان عدم الشرط يقتضي الاقتصار
على السبعين يقتضي لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام
لا يستغفر للكفار اتفاقا ولانه عليه السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس
وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك
سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين
ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحيا منهم وترغيبهم في الدين والمصلحة
راها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفا المشروط لانتفا شرطه اذ لا يجب الغفران لهم
على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى
ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمص
طاب ثراه خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه قال قدس الله روحه احتجوا بامكان
قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه
مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط حينئذ احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي
تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغا الحاصلة في
نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغا اقول هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي وجهين
احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شي اخر وحينئذ لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز ان ذلك
الشي القائم مقام الشرط ب المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط
به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغا عند عدم ارادتهن التحصن والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن
على البغا ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم
تحريم الاكراه على البغا واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط
احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وحينئذ لا يتحقق عدم الشرط الا بعدم احدهما
ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفا تحريم الفعل
اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفا التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن
التحصن يردن البغا فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغا كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن
له وللمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغا لجواز عدم تعلق ارادتهن
بشي منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خصص المص طاب ثراه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه
النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط لا امر قال قدس الله روحه
البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به خلافا لجماعة لنا انتفا
الدلالات الثلاثة اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف

لعدم المشروط

عدم

المشروط

يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم
متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا المحل الذي انتفت
الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا واثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة
وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف كما ترى قدس سره واحتجوا عليه بانه
لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهر لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول
والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه
عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى جزئيه
ان انتفا الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع
اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها
عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب
الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل
الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفا
خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطأ واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عليه السلم في الغنم السائمة
زكوة وحينئذ يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات
الثلاث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** قدس الله روحه وقول ابي عبيدة في قوله عليه السلم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل
اللغة وفائدة التخصيص اما للاهتمام بالذكر او لسبق بيانه او لسبق حظوره في حق غير المذكور او لحاجة
السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فتحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت
عنه غير واجب او للتنبيه بالتصويب وتحليله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة وخص المنطوق
للاشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد
احتجوا بوجهين **آ** ان ابا عبيدة القسم بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عليه السلم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عليه السلم مطل الغني ظلم على
ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد
الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه **ب** ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل
الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا
الوجه لم يذكره المصنف تركه صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل
ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهو
معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف قدس سره
لما خصص دعواه بالاسم المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكون

خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة مصححة لافادة التخصيص وهي اما لاجل الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون له الماشية مثلا دون غيرها او لكونه مسؤولا عنه
دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق حظور محل الوصف ببال المتكلم وهذا اتى في حق غيره تعالى
اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم
محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم
عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او لاخر بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير
واجب او بنص اخر مخصوص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الاخر ولهذا
كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او بقياس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في استخراجه
بان يستنبط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه
فيحصل ثواب المجتهدين او ليحمل حكم المسكوت عنه على الاصل ويثبت حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها
ارجح **قال** قدس سره وجه تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية
ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله
تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس
لا يدل على نفيه عما زاد عنه الوصف في غير ذلك الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم **آ** الوصف
المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد
وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستدعي
علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف
فلا يكون لذلك الوصف خصوصية علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له
وقد فرض الوصف علة هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات
فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفا كون ذلك الوصف علة لذلك
الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة
علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم
اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر
ب القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غيره اذا لم يظهر
للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهم من اباحة
قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند
عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل
الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت
عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص

هو العادة اذا الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه
نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا
لو كان التقييد لسؤال السائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي
هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق
على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في
سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي
الزكوة عن معلوفة البقر والابل الامر لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل
فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان مقتضاه نفيها
بمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف
مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وحينئذ يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور
انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف
المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون حينئذ علة في جنسه خاصة لا استحالة ثبوت
سوم الغنم لغيرها **قال** قدس الله روحه البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد
الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم
اللقب فليس حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم
الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد
علة لعدم الحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من انتفاء الناقص انتفاء
الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد
واذا اباح عددا لزمه اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل
لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين
واذا احرم عددا فقد يكون تحريم الاولى اولى وقد لا يكون فان تحريم الزائد اكثر من مائة لا يستلزم
تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على
مسائل **الاولى** في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب
جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف
رحمه الله وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمة حتى والى لانتهاء
الغاية وحينئذ يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما آخره الليل ونهايته الليل
وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية
للصوم وقد فرض كذلك هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي الحكم فيما بعد
الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة المذكورة واما بطلان الاول

من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس من موضوع اللفظ لا جزءا ولا تماما واما بطلان الثالث فلما عرفت من
اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب
الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما اذ لا امتناع من ورود خطاب
فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون
آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما وورود خطاب بعد الحكم
المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو
صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه
يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ونقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني
وان ماثله من وجه حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم
لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور
الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد
بن حنبل لنا انه لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود
ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله
فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله تعالى فيدخل تحت ذلك محمد عليه السلام والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله
ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف
بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو
للمخصص وبان انسانا لو قال لغيره لست زانيا او ليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب
اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص فعلها غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بالقذف المخاطب
دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة
المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على
ثبوت صداقته لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والامام الى كونه حجة وخالف
فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه بان الصديق
والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكانا اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص
عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد
المضاف او الالف واللام للعموم وهو ممنوع لاحتمال ان يكون للبعض وحينئذ يكون التقدير بعض
صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم العموم وكان مقصود المتكلم لزم كونه كاذبا
على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان واذا كانا
متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظاهر وذلك

ايه ٣
او ٣
البعض

لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام
كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز مفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فبقي على حاله المسئلة
الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم
ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره آخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون
فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا لزم ما لذلك العدم لاشتماله على
علة كان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم ما زاد عليه للخبث لوجود علة عدم
حمل الخبث وهو الكر في الزايد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف كحقق الصحيح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليه بها وباباحة
نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليه من هذا حكم العدد الزايد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه
فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب
الدخول في الزايد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلده
خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستقم
فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تعليقا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا
بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه
لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان
ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل يستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد
قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون والاول كما اذا حظر علينا استعمال الكر مع وقوع النجاسة فيه
فحظر الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة
وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والضابط
في ذلك ما ذكرناه قال قدس الله روحه البحث الثامن الآمر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله
~~وكذا ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله~~ وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول
الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لانتفاء فائدة
الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك
الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمصنف قرآه وهو ان هذا يتضمن
مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه
الثانية هل يسمى هذا القول امرا او لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين شيئين
احدهما آمر والآخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة
بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فائدة
الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان غيره
بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير

اما الاول فان كان بينا وله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان نقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم
بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه
خطاب مع المكلفين فيتناوله بجميعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بامر الواحد نفسه وحده
وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد الجماعة هو من جملتهم هل يكون هو داخلا معهم في ذلك الامر ام لا ولو ذكر
في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا او عدم حسنه عند انضمامه الى غيره
فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عند بعضهم كل من الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى
هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا
بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلام لم يأمر الناس بل الله تعالى
قال قدس الله روحه البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان
هناك عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد وان كان
الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير وثبت صيغة كقوله صل ركعتين لوجوب الاولية الامر الاول وفايدة
التاسيس اولى من فايدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمل كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل العهد
مع ان العطف يقتضي المغايرة فلا اتحاد حينئذ اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف
متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا كان الثاني
ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة وبعده الامر بالتوجه في تلك الحال
الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا
للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما
اما مجتمعين او متفرقين الا ان يرد دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني
بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف
المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل
زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره
عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء
اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة كما ان اجابة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان
يكون الثاني معرفا باللام مثل صل ركعتين صل الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد وان لم يكن
معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف ره وفخر الدين ايضا
وتوقف ابو الحسين واحتج المصنف ره على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني
ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل
لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه
علة مؤثرة فيه منعناه فانه مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف
عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل
المامور به اولا فلا تخلف ب ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل

اخر عنوه يوجب كونه للتاسيس وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد لان التاسيس اكثر فايدة منه فيحمل كلام الشارع عليه
ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نسلم
لزوم كونه تاكيدا على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر الاول طلبا للامر حال ايجاده
الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول
لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل نعم الكل هذا الرجحان معارض
باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين
وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا
للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال الفخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام لا يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف
المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون للمعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون
غيرها مما تقدم وحينئذ يبقى دلالة العطف على المذكورة سليمة عن المعارض واعترض شيخنا طاب ثراه
باحتمال كون الواو للابتدا كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو لاحتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان
احتمال كون اللام للعهد حينئذ ارجح لسبق ذكره ولعدم فايدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة
العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها
ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه
موضوعا للعطف دونه ولعدم الفايدة حينئذ وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف
العطف فيكون ذكره حينئذ لغوا وهو غير جايز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف
لا يكون مما نحن فيه مؤكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف واذا كان مع ذلك المامور به اولا كان
تكريرا اصطلاحيا عاريا عن الفايدة **قال** قدس الله روحه **الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث آ** في الواجب
المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل
الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب
مخير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة وانه لا استبعاد في
ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبهما عليك وايهما
شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا العصيان بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى
ولانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقايل بايجاب واحد
لا بعينه ان قصد ما قلناه فحق والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فرضه وهو يجوز
ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه
المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه وقد
تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكلام فخص الكلام هاهنا بالاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام
لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات
قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض الكفاية والاعيان

فرض العين فرض

الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط
كوجوب الحج والزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث مما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نأخذ الفاعل
من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا
للفعل فيما اخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير
وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض
الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققوا المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير
يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها
اتى خرج عن العهدة وكان اتيا بالواجب بالاصالة لا بدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء
الواجب واحد لا بعينه قال الفخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء
بوجوب الواحد لا بعينه مثل المعنى الذي ذكره المعتزلة وظن الى المصنف طاب ثراه عقيب اختياره وجوب الجميع
على التخيير المثال الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب
الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد هذا القول المقصود
اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان
باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القايل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه
ملزوما لترك الواجب اذا لاجماع واقع على جواز تركه اي حصول المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم على
تقدير وجوب الواحد لانه اذا اخير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير
والتقدير خلافه وقال اخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة
والمعتزلة الى الاخر ويتبرأ منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى
استحال التخيير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان بدله وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه
سواء اتى بغيره او لم يأت فالجمع بينهما محال **قال** قدس الله روحه احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان
سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق بعض فان سقط
بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معرفات **اقول** هذا اشارة الى حجة
من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف
اذا اتى بالخصال الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان جميعها واجبا على الجميع
وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا اي معللا بالمطلق
اعني احد الخصال من غير تعيين وهو محال لان المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في
الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الامر المعين اليه واما بكل
واحد واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالتشخص وهو محال ايضا
فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض
بكل واحد واحد ولا نم فساده قوله اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالتشخص انما يكون محالا ان لو كانت
العلل بمعنى الموثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا موثرات

عنه ~~
واحدهم

والا لكان جميعها واجبا م

كلهم

فيها او يمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقدير وجوبها وانما يلزم ذلك
ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن اللازم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد
وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على
ذلك الكلي لا لخصوصيته **قال** قدس الله روحه احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لزم ما بيناه
وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى
والجواب محل الوجوب كل واحد والخطا انما من اختلاف الجزئيات **اقول** هذا الثالث الحجة من زعم
ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب وصف
وجودي معين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصلات لم يبرأ المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان
بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي
ليس معينا وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله
في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب
ان محل الوجوب كل واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق
على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصلات الثلاث وحينئذ لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللازم
لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها وتعينها والخطا انما هو هنا من عدم التفطن لاختلاف
الجزئيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى
القايم بذاته المتعلق بالفعل ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا **قال** قدس الله روحه
تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين
او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث
اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء
لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط الفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب
بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير
ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين فعل الشيئين قد يكون
ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربعة وغيرها عند اشتباه القبلة في الصلوة
وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف الى ثلثة منها وذكر امثلتها **أ**
تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم
الاول كاكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح **ب**
تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الواجب عليها تزويجها
من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم **ج** اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم
فان الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح **د** اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر
العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها مستقلا ما **ه** ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع
بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار **و** ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال

الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلاث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب
قال قدس الله روحه البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع ونقصه ممتنع الا مع
ارادة القضا وكون الوقت افضل جائز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يعلم المامور
بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقع عند الامر في الصلوة وما وقته العمر
وتخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب الكرخي
تحكم **اقول** قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف
للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف
بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضا كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من وقت
الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فمحل الخلاف
فذهب جماعة الى امتناعه لاستلزامه جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري
بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او في اخره او في
اي وقت من هذه الاوقات الثلاثة خطته امتثلت امري ولا معنى للواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال
انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين
الايجاب الموسع و لامكان اشتراك اجزا الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني
فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن
الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اخر الصلوة على اخر الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها
مدة العمر كالنذور المطلقة وقضا الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المودي للفعل المامور به على الوجه المذكور
في اي جزء كان من اجزا الوقت يكون موديا للفرض وذلك موذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان مساو
لايقاعه في غيره من تلك الاجزا في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل
في بعض اجزا الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل
مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم
ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضا وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من
خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب
جماعة من الحنفية ومنهم من قال ان الفعل المودي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا
بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان
نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم
اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزا الوقت على السواء لا يرجح شيئا
منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزا الوقت لدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان ذلك
خروجا عن هذه المسئلة **قال** قدس الله روحه ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد
المرتضى والجبائيان لان تارك الصلوة في جميع الاجزا المعتبرة مسقط للتكليف والاثم يكون بدلا لانه
ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول ولان الامر دل على الصلوة

خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف ما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم
بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ببدل
لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت
لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت
على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم بالاجماع على كونه هو البدل على
تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره
المصنف طاب ثراه وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم
اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له تشتمل كل واحد
منها عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه
واستدل المصنف طاب ثراه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه **ا** ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة
في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر يقتضي
فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قام مقامها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان
بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله
بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه **ب** ان العزم
لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني فاما ان يجوز
له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث ولا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل
والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل على حد وجوب
المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول
لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك **ج** ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون المدلول
منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره
وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه
لولاه لزم تكليف ما لا يطاق **قال** قدس الله روحه احتج المخالف بان الصلاة يجوز تركها في اول الوقت
فلا يكون واجبا اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم
من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد
بتجويز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول** هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة
الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلاة فيهما نفل
وتقريره ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب لا
يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا
اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل
بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان
به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى رحمه الله ان وجوب

اذا المندوب

في المقصود منها

العزم انما ثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل بما تقدم من امتناعه وان عنى انه
ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة
حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال الغفلة وهو حينئذ
غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الامدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول
الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان
جواز الترك في اول الوقت محقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب
الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص
احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول
من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا وبما قررناه بانه لو كان نفلا في اول الوقت
ووسطه لجاز ان يقاعدهم بماهية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف
والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا **قال** قدس الله روحه البحث الثالث في الواجب على الكفاية
وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير و
التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك
سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع
قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام
والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي فيه
حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود
الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم
عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره
به وتارك الواجب مستحق لهما على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل
غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب
على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك محل النزاع
ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد
لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين الموسر المطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على
حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان
غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع او وجب
على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان
كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل فعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن
وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام
الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع ولا

حاولها ان يفعله حينئذ بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي
هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل قلنا اما حصول
الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه
بالفعل معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام
الغير به نظرا الى استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند
الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام
اللاحقة للامر باعتبار المأمور بالفعل وهو عيني وكفائي في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار
تعيين وقت الفعل المأمور به وهو غير معين ورد في الامر **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الايجاب الواجب
الابد وكان مقدورا للواجب وخصص المرتضى رحمه الله بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل والمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب
الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد رحمه الله بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود
الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب لامتناع عدمه عند وجود السبب
فانه يكون واجبا فلا يمنع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب
شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ
باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل باذ كل واحد من هذه الاقسام بحثا
الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون
وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال وبلوغ النصاب
وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حال الطهارة وحال
الاداء وفرعها مشروطا بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب وانما الخلاف في الثاني
فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا
للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان
واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف رحمه الله واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا
لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وحينئذ اما ان يبقى
ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا
والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان
كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه والاول لازم الثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء
في نفسه وايضا فما ذكره بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه لا يستلزم
وجوده بل يجوز عدمه عقلا ومع تقدير عدمه فان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق وان لا خرج
الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل انما يتحقق حال عدم

ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه
الفعل وحينئذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على مذهب الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل
عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام
ايجاب الشيء ايجاب سببه فلان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند
اتفاق وجود السبب لانه حينئذ غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء
ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا
يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لتعلق القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل
حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف
به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه
ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة فان اعتذر بان ايجاب سقيه لا ايجاب قطع المسافة
التي هو شرطه فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السقي وعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في
تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه **قال** قدس الله روحه
ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت
ولزوم تعيين الطلاق وقلنا بصحته احتمل عزم الجميع والاباحة لان الموجود هو الصلاحية التي يرد عليها الطلاق
والزايد على الاقل ليس بواجب كما في الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة
وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص
احتج المخالف بان المأمور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة والجواب ان النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كمعاطن الابل والمعطن
والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي
استلزام ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما
يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع
افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف
العتق على الملك المستفاد من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث
كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلوتين لكل
واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد
من ثوبين النجس والطاهر المشتبه به لفقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر
مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما لزم فكانتا
واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو
مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب
نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة
من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال لا يقع ومنهم من منع منه فان

قلنا به احتمل تحريم الجميع لان الاجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا بالاجتناب عن
الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب
الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين
لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق
بين هذا الفرع والفروع الثلاثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز
عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما
هيهنا فليس كذلك فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند
المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها فيحصل لواحدة
منهن على غيرها واما الزايد على اقل ما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر معين كالطمانينة
في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا اتيان لبعض الاجزاء فيه عن البعض
فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون
واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة
على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم
عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التنبيه بذلك كما في الصلوة
الرباعية في مواضع التخيير من الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها [illegible] في بعض الصلوة هذا ان امكن
الاتيان بالاقل من دون الزايد واما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء
من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب
ونفي [illegible] العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة
في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي
عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الرازي في سقوط الفرض بها فانه قال
به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان
مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون
عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان واذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة
وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها لكان ذلك الشغل مأمورا به لان الامر
بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه
في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة
غير مأمور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم تشتمل
على الصلوة المأمور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المأمور به هو الصلوة
مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول
الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المأمور بها اعني مطلق الصلاة وايضا لا نسلم
ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منها عند ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه

فيكون الشغل مأمورا به منهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في
الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المأمور به والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما ياتي
والنهي في العبادات يدل على الفساد واحتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير
كل منهما الاخر وينفك عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت
الاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة
في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار
كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام
في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان
الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه
منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور
مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في
جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه وكذا
الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلوتك في الجادة وكذا باقيها وهذه
الامور غير لازمة للصلاة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس
ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا
من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب
الكراهة ان كان لازما للصلاة في الامكنة المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلاة في الدار المغصوبة
وان كان مفارقا لم تكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام
الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما
يتضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سبب الكراهة **قال** قدس سره البحث الخامس الامر
بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه الوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي
فلا [illegible] فيما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك
به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز
الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك
الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام
مثلا فانه يضاده ترك القيام وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع [illegible] والاستلقاء
والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنعه جمع [illegible]
وصار اليه محققو الفريقين من المتأخرين وهو اختيار المصنف رحمه الله واحتج عليه بان الامر بالشيء
دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء منه

في بيان مسائل ثانيه [illegible]
على الاولى اعلم ان العلماء [illegible]
اتفقوا في ان الامر [illegible]

بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء للنهي عن ضده الا هذا
القدر وايضا تحصيل الواجب المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي
عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين آ ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال
جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وحينئذ لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام
ب ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده
وحينئذ لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع
من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده
معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا
وليس في ذلك محال الا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك
لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب
متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به
كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة بعينها بالنسبة الى السكون يسرع وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها
حال الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست
الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر به
مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون
فعله واجبا خالف في ذلك ابو القسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء
فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم لنا في الاول انا ان الواجب ما لا يجوز
تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام
وترك الحرام واجب ينتج المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام
ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات
والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال
فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء
الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا
وحراما ومندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام
لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه احتج الفقهاء على قولهم وهو
وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق
وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه
ولان كلا منهم لو لم ينو بصومه فيما بعد قضاء رمضان وتسميته بذلك هو مصطلح وجوبه ولانه يتقدر
بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين وجوب الشيء
وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه محال ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل

!

واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام
الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية ومن اقتضاء
الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين
الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض
قال قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو
الناسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى
الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونه والجواب
ان الناسخ برفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه
شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا فذهب فخر الدين واتباعه
اليه ومنعه الغزالي والمص في كتابه نهاية الاصول اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على ما اختاره هنا
بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان بقاء المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي الوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من
الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون
المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منفية بحكم الاصل واعلى الى نسخ الوجوب وهو غير صالح لما نفيه لانه انما يقتضي
رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فقط ورفع
احدهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة للنسخ على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب
واما الثاني فظاهر واعترض عليه المصنف طاب ثراه في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس بين الواجب والمباح لان
رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان المقتضي انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون
زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما
معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه ولان الاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل قوله التقدير
انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا المقدر انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز
وحينئذ لا يتحقق القطع بعدم بقاء الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخير اعني المنع
من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون
رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه
وهو ظاهر غير منان لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم
رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وحينئذ يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه
ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر
مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاءه للوجوب مشروط بعدم طريان
الناسخ على مقتضاه وحينئذ لا يلزم من ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر المجوز لا ارتفاعه
بارتفاع مقتضيه اعني الامر المجوز لان ارتفاعه شرط تحققه بل الظاهر خلافه وبيع احتج الغزالي بان الجواز
الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى

جميع

فخر الدين

ارتفاعه بجواز

الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لانه مناف للوجوب
ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى
المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في
المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن
فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند
ارتفاع هذا الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب ان رفع
لحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله ما بقي قوله فيبقى الاخص
الثبوت اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدا ثبوته عند ارتفاع النقيض ولفظ البقاء يدل على
الثبوت الذي هو جنس له وللحدوث بالتضمن ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه قال قدس الله روحه الفصل الرابع في المأمور به وفيه مباحث أ يمتنع تكليف
ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه
معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم
الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف
بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وكذا ان
وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف ما لا يطاق والجواب ان فرض
العلم فرض المعلوم لان شرط المطابقة فيقع الامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ونمنع
هذا الدليل الزعمي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ونعارض به تعالى والتكليف بالضدين
من حيث صدور الاخبار من النبي عليه السلام لا ينافي الامر بالايمان لان من هذه الحيثية ويمنع تكليف الضدين
في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع
الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى اقول
لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور
به على البحث عن المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته على المأمور
الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب
المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد
فانه انما يدل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا
في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في
نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا
في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه
في العدم وفصل اخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع لغيره ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته
كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح
فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فمن معلومة بالضرورة

هذا الفصل ارتفع

التي

فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن
مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود وقطع بنسبة من صدر ذلك منه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد
برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع
نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره
على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه
لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته وكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها ب ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم يكن
مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لا من فاعل والتقدير انتفاؤها في الله تعالى والتالي
باطل لان العبد ان تمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على
الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب
الفعل وذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب
الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر ج ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عن تصديق
النبي عليه السلام اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد
صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع
النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف
بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق د التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال
استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخرى وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد
الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح
ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا
والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض
العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم من شرط المطابقة للمعلوم وحينئذ يكون امتناع الايمان المفروض
العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا ينافي امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه بالنظر الى ذاته مما لا ...
لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي
وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم
وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق له تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق
وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا احضر له رغيفان متساويان
بينا ولها ... وكذا العطشان اذا احضر له اناءان متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا
نعارض بانه تعالى ان لم يقدر على الترك لم يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح لاحدهما
على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو
جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره
عليه السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد والجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه

صدره

عبارته

وان كان عليه السلم الخبر به اما لو وجد ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلم لا يجب
عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم
تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عليه السلم لتمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل اتفاقا قوله ويمتنع التكليف بالضدين
في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب بحجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم تذكر في الكتاب تراه
في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع ان الله تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وحينئذ يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر
تقريره في الوجه الثالث او يقول انما نهيهم يمتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب
في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب صاحب الكتاب عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ان يرد هذا الخبر حال
غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به
مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر اجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يوجب نفي
امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى
مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا فانهما يتعلقان بعلمه
ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي
الى الطرفين ومتعلقه بايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعده مع ان هذا الوجه عايد في حق الله تعالى
وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه الوجوه كما قرر بان لكن من كونه
ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او الباقي فتوجه الخطاب تراه بالايمان من قوله ويمتنع تكليف الضدين
في الاخبار عن المكلف بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان ان **قال**
قدس الله روحه البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله
تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي وكذا الامر احتج بانها لو
وجب عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها منه حينئذ وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب
المنع من عدم القدرة لامكان صدورها عنه مع تقدم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب
هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب على الايمان **اقول** اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف
في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال انهم مامورون بالنواهي دون الاوامر
ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة
واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انه هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة ا
ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم
تحت الاوامر العامة بالعبادة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ان اعبدوني هذا صراط مستقيم
وهو خطاب لبني ادم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للذين لا يؤتون

التكذيب

غير القادر او القدح
في تجويد على كون العبد

الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون
على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع
الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للايتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادة
المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع
وهما موجودان فيه والايتان الاخريان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج
من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب
لما يأتي من كون العام المخصوص ليس بحجة **ب** ان الله تعالى ذمهم على ترك هذه الفروع ومتى كان
كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فلما دل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين
عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية
قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين
ويراد به المسلمون كما في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمين سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم
في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون
الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن
في حكايته عنهم فايدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين تعالى
كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالث بقوله ويحسبون انهم
على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعمي المسكين عليهم غير ممكن ولولا
كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من الموجب
وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ويمنع من عدم امكان حمل مطعمي المسكين
على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب
المضاعف جزاءهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذه الاية دليل القائلين بالتفصيل ايضا وهو بدليل
لهم على خصمهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع والظاهر
انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على
المجموع ترتبه على كل واحد من افراده والاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع
ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد
من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن
الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا او عبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم
واما الثاني فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا ما يعاقبون ويذمون على تركه **ج** ان الكفار منهيون عن
الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يكونوا مأمورين بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقتلون

على السرقة ولولا ان اول النهي يعمهما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما اتاهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة
الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانه تناول الامر
لهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور
علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات
للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر
لكانت اما ان تجب عليه حال الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما
بطلان الاول فظاهر لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان
التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله
والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولنا نقول انه
مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما ان المحدث
فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا
ان المراد بالوجوب ههنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه
على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليفه ما لا يطاق او
التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان
حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك المحدث
بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع ايقاعها بخلاف
الايمان الرافع للكفر وايضا لم لا يكون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي
وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط
والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة
فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجب عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت
مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص طاب ثراه اجاب بالمنع
من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما
القايلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى
النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا احتياج فيه الى نية فتعين القول به
لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول قول ثالث
خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان
عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر
كذلك وان عنى تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر فالحاصل ان مساواة
المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان ولا من غير تلك الحيثية ممكن
فبطل الفرق **قال** قدس الله روحه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون

الماتي به تمام ما كلف به ولانه ان اكتفى بادخال الماهية في الوجود تم المطلوب والا لزم اقتضاء الامر التكرار
احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه
لم يات به على وجهه **اقول** المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب
مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر ومسقط للقضاء على ما عرفت من تفسير الاجزاء واعلم ان الناس قد
اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد
الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصنف طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين **أ**
انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به
او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل
وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه و
حينئذ يكون الماتي به اولا لم يكن تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتي به هذا خلف **ب** ان الامر
ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا تم المطلوب لان ذلك
يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم
بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج
عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المصنف طاب ثراه في تفسير
قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به
لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج
الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز
بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير ات
بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه
المستفاد من الامر الثاني **قال** قدس الله روحه البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا
ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون اخر فان كان مقيدا بوقت
ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء الذي هو اعادة ذلك الوقت ثم يتعرض من الامر له بنفي ولا اثبات
فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعده ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما بحث عن
الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا
ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسألة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا
غير مقيد بوقت كقوله صل وصم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعده بمجرد
الامر الاول او الاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر
يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القايلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب
الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف
ان قول القايل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول

فان عصيت ففي الثا

الفعل في سائر الاحوال الفعلية في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر
فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضا الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا
اي سوا كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر
مقيدا بوقت كقوله اصم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال المحققون
الاصوليون لا وخالف فيه بعض الفقها وجماعة من الحنابلة واختار المص ما تراه الاول واحتج عليه بوجهين
ا ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه نفيا ولا اثباتا اما الاول فظاهر فان قول القايل
افعل يوم الجمعة لا يتناول غير الجمعة الكريم لا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما
بعد لكنه حينئذ يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة لا مجرد طلب الفعل
يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه
نظر تعرف مما تقدم ب ان الامر الموقت تارة يستتبع القضا كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان
وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع القضا وغيره وحينئذ
لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص واحتج المخالف بوجهين ا ان الواجب في المقيد بالوقت
امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت فاذا فات الثاني لم ينتف الاول اما الاول فلان المطلق جز من المقيد وايجاب
الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر ب ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد
يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزئي كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يوجد ذلك
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين الموجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب
الفعل في وقت معين لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح
فاذا زال ذلك الوقت وتجدد الحزم سوى تلك الحكمة فيرتفع الطلب لا محالة بخلاف غيرها لجلاف اجل الدين الذي
جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل
بل شاركه الوقت الذي بعده قال قدس الله روحه البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع
وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر
بالشي ليس امرا بذلك الشي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابنا سبع اقول في هذا البحث مسئلتان
الاولى في الامر المطلوب به الكلي فذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشي من جزئياتها على التعيين
كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به
وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن
الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشي من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشي من الدلالات
الثلاث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال الاخرون
المطلوب بالامر بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر
به لاستدعا الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقايق
عينا وكونه لا يوجد الا في ضمن شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات

ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة
الثانية في ان الامر بالامر بالشي امر للمامور ثانيا بذلك الشي ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان
الامر بالامر بالشي امرا للمامور ثانيا بذلك الشي لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه واله امر اباء الصبيين
ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلاة وهم ابنا سبع وايضا لو كان كذلك لزم ان يكون الواحد
منهما امر الغيره في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج
الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم
من قرينة حالية وهي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال قدس الله روحه البحث
السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب ثم هو تكليف والا باحة ليست تكليفا
لانتفا الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده
واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسايل ا ذهب المحققون الى ان
المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة
في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب
في الشي الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب
الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك
عليها اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن به مشقة كالمباح ورد وا قول الاستاد
بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا
ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا ب زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف و
خالفه الباقون لان التكليف بالشي يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح جانب المطلوب على الاخر
ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر واحتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر ج ذهبت
الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل الضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي
نفس الانفعال المنهي عنه واختار المص طاب ثراه هذا الاول واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي
تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الصرف يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما
اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الصرف
حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت
ان المطلوب به امر وجودي مناف للمنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا
فامتنع مدحه العقلا على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يوذن بصحة تعلق
التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلا انما يمدحونه على ما يكون
مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد
والبحث الرابع اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه

ظ
نفس المنهي عنه

فذهب أصحابنا والمعتزلة والجويني من الأشاعرة إلى الأول وأطبق باقي الأشاعرة على الثاني حجة الأولين
أن الفعل حال وجوده غير مقدور وإلا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس بمقدور لا يقع التكليف به على
ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولأنه لو لم يكن مكلفا بالفعل إلا حال مباشرته
لم يتحقق العصيان بتركه لأنه حينئذ غير مكلف به والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخرين أنه
لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه لامتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة أن الفعل إما أن يكون ممكنا في الزمان الأول أعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل أو لا يكون
فإن كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وإن لم يكن ممكنا كان
التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الأول ممكن من
حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل إذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما
على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وحينئذ لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم
من كونه ممتنعا في الزمان الأول لكونه ممتنعا مطلقا وتكليفه حينئذ ليس تكليفا بما لا يطاق وإنما يلزم ذلك
أن لو كان مكلفا بإيقاعه في ذلك الزمان أما إذا كان في ذلك الزمان مكلفا بإيقاعه في الزمان الثاني
أو مطلقا فلا والتحقيق أن الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان
الفعل أو نفس زمانه وممتنع أو واجب من حيث فرض أحدهما متقدما على الفعل والآخر نفس زمان
الفعل **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في المأمور وفيه مباحث آ المعدوم ليس بمأمور
لأن أمر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الأشعري بأنا مكلفون بالشرائع بأمر الرسول عليه السلم
والجواب المنع من إسناد التكليف إلى الرسول عليه السلم بل الرسول عليه السلم أخبر أن كل من يأتي إلى يوم القيامة
يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا إخبارا للمعدوم فلا يلزم المحذور **أقول** أكثر العقلاء على
امتناع توجه الأمر إلى المعدوم وخالف الأشاعرة في ذلك وزعموا أن المكلفين مأمورون في
الأزل بأمر الله تعالى مع كونهم معدومين حينئذ لنا أن صريح العقل قاض بقبح أمر المعدوم فإن من
جلس في بيته وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك
ومن العجب اتفاق الأشاعرة [illegible] في امتناع [illegible] الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم أمر المعدوم احتجوا
بأنا مأمورون بالشريعة بأمر الرسول عليه السلم مع كوننا معدومين حالة أمره وبأن الشفاعة إنما توجه علينا الآن
قلنا إن المعدوم حال كونه معدوما مأمور وليس كذلك بل نقول إن الأمر يجوز وجوده في الحال إلا أن الشخص
الذي يوجد فيما بعد يصير مأمورا به وهذا مما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا مأمورين بأمر الرسول عليه السلم
بل تكليفنا بالشريعة وهو بأمر الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف والنبي عليه السلم أخبر من
حضره بذلك بأن قال لهم إن كل من يوجد من المكلفين إلى يوم القيمة فإن الله يكلفه بما كلفكم به وليس هذا إخبارا للمعدوم
حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لأمر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده الفاهمين خطابه
ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لأن حكم العقل بقبح أمر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد
كونه أمر المعدوم والإجماع على الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
الفهم شرط التكليف فالغافل ليس مأمورا لقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلاثة ولأن الفعل مشروط بالعلم

فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بأن الأمر بالمعرفة إن توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل
وإلا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الأمر قبل معرفة الآمر ولأن الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى
لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى والجواب أن المعرفة واجبة عقلا لا بالأمر وإيجاب الغرامة لا يستلزم
الوجوب على المجنون لأنه من باب الأسباب والمراد بالآية الثمل **أقول** اتفق أكثر العقلاء على أن
التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به إذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لأنه جار
مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب أمرا أو نهيا فالغافل غير مأمور واستدل المصنف رحمه الله على ذلك
بوجهين سمعي وعقلي أما السمعي فبقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فإن قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء
الثلاثة وذلك أخص من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل حيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما
قلت لا نسلم فإنه وإن لم يدل بمجرده إلا على انتفاء التكليف عن ثلاثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم
من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة
وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم وأما العقلي فلأن فعل المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة إذ الفعل
الاختياري لا يصدر إلا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولأنه لولا ذلك لما صح الاستدلال بحكم
[illegible] على [illegible] وهو باطل اتفاقا ولأن المطلوب من التكليف إيقاع المأمور به على وجه الطاعة والامتثال
لقوله عليه السلم إنما الأعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالأمر والمأمور به ظاهر وحينئذ لو كلف
بالفعل حال الغفلة لزم تكليفه بما لا يطاق احتج المخالف بوجوه آ أن الأمر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم أنه لا إله
إلا الله فالمأمور بها إن كان عارفا لزم منه تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان وإن لم يكن عارفا
امتنع منه معرفة أمر الله إياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الأمر من دون معرفة الآمر فقد توجه إليه الأمر في حال
يمتنع فيه العلم به فلا يكون الأمر به مشروطا بالعلم ب لو كان التكليف مشروطا بالعلم بالفعل لم يجب على الصبي
والمجنون والنائم ضمان ما أتلفوه والتالي باطل فإنهم ضامنون ما أتلفوه في تلك الأحوال اتفاقا ولذلك تجب
الزكوة في أموالهم والصبي المميز مأمور بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم ج لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه
تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون والملازمة ظاهرة إذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الأول أن معرفة الله
تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الأمر المذكور وفيه نظر فإن قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي
ورود الأمر بها فإن كثيرا من الأحكام يثبت بالعقل والشرع والحق أن هذا الأمر لم يرد بمعرفة الله تعالى
بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الآمر والأمر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف
من جهة التصور والمأمور به العلم التصديقي بها فلم يكن المأمور عارفا فلا عن الأمر ولا عن الأمر المأمور به وعن
الثاني المنع من الملازمة فإن وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في أموالهم لا يتعلقان بأفعالهم
وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الأسباب والمكلف بإخراجها الولي وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة
الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث أن المراد بالسكران هنا
من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون أي تكامل فيكم الفهم

الثمل از كودن شراب د كسى

التهجد خفتن بشب و بيدار بودن تاج

والفطنة وقيل الا انه وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها الا سكر واوقات الصلوة مثل قوله لا تتهجد
وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظة حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي
قال قدس الله روحه البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيئان النظر المعرف
للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان صوم عند شروط
ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة توطين النفس على الفعل
فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن
لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر
ثم حصل المسقط من الاغماء والجنون والحيض او الموت والاختلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط
وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل آ اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه
مجوزو تكليف ما لا يطاق واما المانعون منه فقالوا لو انه ثم بلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة
المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم
قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاته اليها وهو
عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء ملزوم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم
صحته ب يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو
المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بالنية
وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور
شيئان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه
عليه ولا كونه مامورا به الا بعد اتيانه به وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما
نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة
بالامر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به
مشروطا بشيء هل يصح توجيهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته
في الغد او قبله منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين والاختلاف
في صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته قبل مجيئه
للاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلانه لو كان مامورا به لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبيانه لو صح لصح مع علم المامور
بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال
للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الامر
بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن
نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا لتاكد الزجر عن المعاصي

المنافية وانحرافه عن طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يحصل السيد لعبده بالامر بعض افعاله مع عزمه على
نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه
استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به
فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس توجهه الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق
انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا وعن
الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوايد على تقدير علم المامور
بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور
ارادة الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق للامر والنهي
دلالة على الامر بالاتيان بالامر وعلى النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين فلو سلم
حسنهما لكان توجهه الى التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من وجب عليه بفطره نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض
الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفارة لظهور عدم امره
بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد
صوم مامور به قبل ظهور المانع منه قال قدس الله روحه البحث الرابع الامر يتعلق بالامر والمكلف
والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات من العلوم وغيرها
وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه
تعالى سيفعله وان يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض
للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فشرطه تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب فان كان مما يتوقف عليه
من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان من افعاله كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها
لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان
يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير
وصحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل له صفة
زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا وشرط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه
لوجوبه يقتضي ايجابه يجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب كفران نعمة لم يصر واجبا
واما الامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب
الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة وهل يشترط
تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن
التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه سيتمكن حال الحاجة اقول
لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار ههنا الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون
حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان للامر ثلاثة اركان امر ومامور وفعل مامور
به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة والمطابقة له

اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة ا ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه
تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في
امتثاله اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا
وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان علم الله تعالى انه سيفعله بان امتثل ولم يحبط طاعته
بكفر وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف
الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض لمنافع وانما تتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني مما
يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المصنف طاب ثراه انما يعتبر في امر الله
تعالى وهو المقصود بالبحث هنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به
وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره ب ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط
احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من
ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به
مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله
من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب
مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة
فعل العبد اياهما والا لكان هذا القسم وما قبله واحدا وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات
قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب
حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى
غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح ج ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه
وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من
المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة
الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور به
مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا
وان يختص بوصف زايد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان
الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين
القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الواجب كفران نعمه لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المعرف حسنه
بهذه الامور ليس المراد منه حقيقة وهو الايجاب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره
في الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا
بوصف يقتضي ندبيته د ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج
الى المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام
بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل

اعلام او تعريفا للمكلف بما كلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم
في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زايد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون
في ذلك التقدم مصلحة زايدة على المصلحة الحاصلة في الامر به وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وانما
عند تسليم توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذ قد يتضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او
لبعض المكلفين وعلى هذا يتوجه امر العاجز عن فعل الفعل في وقت ذلك الفعل في وقت يمكنه الفعل في
وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر
قال قدس الله روحه الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث ا النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر
وبقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وحيلا تنها عند النهي أقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث
مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك
على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب
الى الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون
اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا يترك نحو نهي واما الثاني ففيه مباحث ا في انه دال على التحريم اعلم
ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة
مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا
وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما تعملون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس
مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا
وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلنا في ان الامر للوجوب
فانه لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض
المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضايه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب
على ما تقدم وفاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق
الذم فكذا النهي لا هانة عدم الفعل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف فيه
احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم
من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر
بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلام
مقتضيا التحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المصنف طاب ثراه كما قلناه في الامر بيان لما ذكره
من انه دال على الطلب الجازم قال قدس الله روحه ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد
لا تشرب الخمر لا تقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف بان النهي
يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع
فان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دايما او لا دايما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز
ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثرون ومنهم
الاقل وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجهين ا ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي عدمه

كقول الطبيب للمريض لا تأكل الغذاء أي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم أي في هذا الوقت
وقول المنجم لا تسافر أي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في أحدهما دون الآخر
وإلا لزم الاشتراك في الأول والمجاز في الثاني وهما خلاف الأصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
بينهما **ب** أن النهي يصح تقييده بالدوام وبضده من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن
مقتضيا للتكرار أما الأولى فظاهر فإنه يصح أن يقال لا تشرب الخمر أبدا ولا تأكل السمك ولا تشرب
اللبن في هذه الساعة وإنما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا وأما الثاني فلأنه
لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج
المخالف بأن النهي عن الفعل يقتضي المنع من إدخال ماهيته في الوجود وإنما يتحقق ذلك من المنهي إذا لم
يدخل فردا من أفرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار إذ لو أدخل فردا واحدا من أفراد
تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد أدخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا
والجواب المنع من عدم تحققه إلا بذلك فإن المنع من إدخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من إدخال
الماهية في الوجود دائما وبين المنع من إدخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك
وهو المنع من إدخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لأن
العام لا يدل على الخاص وفي المقصود كتاب تراه اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لأنه المتبادر إلى الفهم
عند إطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولأن الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات
على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه إذا تقرر هذا فاعلم أن الذاهبين إلى اقتضاء
النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ونافو الفورية في ذلك منعوا منه لما تقدم في باب الأمر **قال** قدس الله
روحه البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات أما الأول فلأن الآتي بالعبادة المنهي
عنها غير آت بالمأمور به لاستحالة كون الشيء مأمورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف وأما الثاني فلأنه لا امتناع
في أن يقول الشارع لا تبع وقت النداء وإن بعت ملكت الثمن ولأنه لو دل على الفساد لدل إما بمنطوقه أو بمفهومه
والقسمان باطلان أما الأول فلأن النهي يدل على الزجر لا غير وأما الثاني فلانفكاكه عنه في الغصوب ولا اتفاق
مثله في العبادات لأن الفساد فيها عدم موافقتها أمر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها ولكن لا
يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لقوله عليه السلام دعي الصلاة أيام أقرائك **أقول** ذهب أكثر الأصوليين
إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال أبو الحسين البصري إنه يدل
على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف أيضا واحتج على المقام الأول
أعني دلالته على الفساد في العبادات بأن الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة
التكليف أما الأول فلأن المنهي عنه ليس هو المأمور به إذ لو كان إياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
وهما فعله وتركه وأنه محال فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به وأما الثاني فلأنه تارك المأمور به
وتارك المأمور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فإنه إن كان المراد بقوله لأنه
إن الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به أنه مأمور بشيء لم يأت به فممنوع إذ لا احتمال لكونه غير مأمور بشيء
كما في صوم العيد وصلاة الحائض وإن كان المراد أعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء أصلا لم يصدق

تارك المأمور به عاص مسلما لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور
به أما فخر الدين فادعى في المحصول أن المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الإتيان بأحدهما غير الإتيان بالآخر
وهو مسلم إلا أنه لا يفيد ما ادعاه من أن الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم لو كان بين المأمور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن إتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به
جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال وأشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب
على ترك المأمور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه
باقيا في عهدة التكليف فإن تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة
التكليف ثم لو قال الآتي بالمنهي عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج إلى ما ذكر من
المقدمات المذكورة والحق أن يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة وحينئذ نقول كل منهي عنه
من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو
المدعى واعترض أيضا لجواز كون الإتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الأمر إذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب
المغصوب فإن فعلت سقط عنك الفرض وأجيب بأنه إذا لم يأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الإتيان به وإلا
لتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر لمنع بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الإتيان بالمنهي عنه القائم مقام
المأمور به في إسقاط الفرض فإن قلت المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الأمر به وهي مفقودة في المنهي عنه
وإلا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وحينئذ يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نسلم وجوب
فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة
تمنع من الأمر به وأما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين **آ** أنه لو كان
النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وإن بعت ملكت الثمن تناقضا
والتالي ظاهر البطلان وفيه أنه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة
ظاهرة **ب** أنه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه إما بلفظه أو معناه والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة أما بطلان الأول فلأن اللفظ لا يدل بوضعه إلا على الزجر عن المنهي عنه وأما الثاني فلما
عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فإنه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع
فساده بمعنى عدم ترتب أثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم أنه دال على الفساد
فيها لأنا نقول لا نسلم فإن المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لأمر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة
إذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لأمر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب أثره عليه فإن
النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم أن بعض المتأخرين ذهب إلى أن النهي في المعاملات إن كان عن الشيء لذاته
أو لجزئه أو للازمه كان دالا على فساده وإن كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل ثم القائلون
بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن
أنها دالة عليها وأطبق الجمهور من المعتزلة والأشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي
عنه لزم أحد الأمرين وهو إما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي
عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك وإما تخلف المدلول عن دليله والتالي

تقسيمه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق كقوله عليه السلم
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عليه السلم عن باقي الصور المذكورة واما ان
تحقق الصورة فيها فيلزم من الاول لا تحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس
موضوعا للصحة المنهي عنه ولا ملزوما له احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب
حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والقاعدة من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي وكان
النهي عن صلوة الحائض نهيا عن الدعا وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وحينئذ نقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح
النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تنفر وللاعمى لا تبصر فتعين ان المنهي عنه هو المعنى
الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها
فانها غير صحيحة وفاقا اقتضاؤه ليلزم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النفي كما يقول الحكيم
لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نفي في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور
اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها والحق ان يقال
ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل
على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما مما يمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره ولا يمتنع ان يقال
لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلاتك وحمله على المجاز مخالف للاصل قال قدس الله روحه البحث الثالث
المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز
النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا كان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه
ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على آخر كالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا
وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم آخر وكذا الآخر كما في بيع الام دون ولدها
الصغير والعكس فيصح النهي عن احدهما على سبيل التخيير والبدل ولا يكون القول بقبحهما معا الا بتقدير قبح
احدهما بعدم الآخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم
الآخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع
اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترطنا بقاء الاكوان واستغناء الباقي
عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا للسكون حالا فلا يكون خاليا عن الفعل ولولا الثاني
لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما
مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع آخر مراتب العجز
عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقايم والقاعد وغيرهما لان القايم مثلا انما
يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل هنا امكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها
اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان
معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق وشيء كثير

الصحة

قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الآخر
كالخارج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص
من الغصب وقد يكون الشيء مفسدة وقد يكون ثابتا له مطلقا او غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه
كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم آخر او بوجوده او بالعكس اي ويكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة
بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع
المملوكة دون ولدها الصغير وبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر
فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فهي
عن كل منهما عند وجود الآخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الآخر انما
يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما
مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب لا يكون
شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط والى ذلك اشار المصنف رحمه الله بقوله وما يجب لا يكون شرطا
في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان المفسدة حينئذ تكون مستحيلة وهو
اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر ان يكون
المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان
كلا منهما مفسدة عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده قال قدس الله روحه المقصد الرابع
في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث آ العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد فبالاول خرج النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة او اسماء عدد وبالثاني الاسم المشترك
والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق هو الدال على الماهية من حيث هي
لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل
في المعاني كعم الجود والخصب وغيرهما والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر
والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص
ولكون فصل العام وجوديا وهو الاستغراق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل
على مسائل الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف رحمه الله عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول
لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام
وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج
به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجلا يصلح
لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة
فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لآحادها وتقييده بالقيد الثاني
وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين
عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن لا بحسب وضع واحد
ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا

وعند وجوده ط

لتوقفها على المستحيل م

عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا
الجمع المخصوص بعدد كالمائة فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد اعترضه المصنف طاب ثراه
في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل
واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان
استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لهما فهما خارجان بالقيد الاول
ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز
به عن دخوله فيه وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود
مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل للجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها
في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام
عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي
ان يتناول مفهوميه معا ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال وان تناول مفهوميه معا لا
يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه
اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له
بحسب وضع واحد واما قولهم ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا
لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليست لها جزئيات تستغرقها
وان كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسألة الثانية في الفرق
بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست
الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من
ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران
الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها تكون
عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع
ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عام كالرجال
وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض له وبالكثرة
الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال وان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل
المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق
والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة
بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية
المقيدة بوحدة غير معينة وبه يظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا
او غير معين قيدان زائدان على الماهية المسألة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا
في ان العموم هل يعرض للمعاني حقيقة كما اتفقوا على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد
المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لانه لو كان حقيقة

في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة
واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل
بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة
وما ذكر من المثال من زيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن
كون الاطراد دليلا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كما لا يخفى احتج
المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم المطر وعم الجدب وعم
الخصب ومطر عام وخصب عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند
الاطلاق للفظ الابهام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق **قال** قدس الله روحه
البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم ككل وجميع واي في
الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد
تفتقر في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ آخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب
مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى
من دلالة الصيغة على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قولنا من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب
بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن
الامتثال قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما افترق قام كل انسان
وما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض
المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثنا
يدل على عموم ما ادعينا عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يدل الا على الحقيقة
والاستفهام قد يحصل للاجمال لا لكون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس
في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء
وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعملت في الخصوص مجازا وسياق تفصيلها ونفاه المرجئة
والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب آخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص
واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني
التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث
التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة
ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهامه الغير مع
انه لا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عند من كان باعثا له
عن ثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة
والداعي وانتفاء المانع واما ثانيا وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة
فهو كذلك فقد تقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه
على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف فالاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم

او يختص بغيرهم دونهم فالأول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي
ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام
نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ومن يخبر من اباك هذا والثالث اما ان يتناول جميع من عدا العقلا كلفظة
ما نحو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعني
افعصيت امري او البعض كلفظة متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى تاته تعشو الى
ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظة اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين رجل
العليا فاحسن اليه واما الثاني فهو المحتاج في افادته العموم مالى قرينة ان لفظة اخرى فكالجمع الذي لا يفيد
العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقها او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول
حرف النفي مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف
مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم ساير انواع الاستمتاعات واما العقل وهو ثلاثة ا ان يكون
اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس
مطلقا وهذا النوع وهو منصوص العلة كثير ب ان يكون العموم مستفادا من سوال السايل مثل ان يسال
عليه السلم عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر
في نهار رمضان ج دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلم في سايمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفا الزكوة
عن كل ما عدا السايمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم ان يقول لو لم يكن للعموم
خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل
وكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب
بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسوال والتالي باطل قطعا فان من قال لآخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر
كل واحد من العقلا واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك تقول من الرجال او من النسا فان قيل من الرجال تقول
من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند
اهل اللسان وانما قلنا انه لا بد من استفهامه عن كل مرتبة لان القايل يحتمل ان يكون موضوعا للخصوص
من وجه او له وللعموم على سبيل الاشتراك ثم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الآخر وهو
كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك
بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على حده واما كونها للعموم في المجازات ايضا فلان السيد اذا قال
لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم
وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا
بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ونظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون
موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا يحسن استثنا كل صنف من اصناف العقلا منه مثل
قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله
على ما ياتي وانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلا وهذا بعينه دال على ان

ما في كل انسان ٣

انا في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان والتالي
باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الآخر عرفا فكذا لغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان
التناقض لا يتحقق الا اذا كان لكل مفيد للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المصنف
قراه بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي
يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب وليس واحد من الناس كاتب وايضا يكفي في
التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم
كما في قولهم ما كل بيضا شحمة ولا كل سودا تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض مخصوص وهذا لم يكون
نقيضه وهو كل مفيد العموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض قلنا مسلم الا ان تواردا القولين
على شي واحد انما يسلم اذا كان احدهما كلي العدم لا اذا كان احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظة
جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانه نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والا لم يعتبر دال
على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد
المرتضى رحمه الله على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه
حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو
العموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهم ذلك
الفهم بمجرد ذلك فيكون عبثا واجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فلان كل واحدة
واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شينا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثنا
عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من دلالة
الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير
دال على الاشتراك لانه قد يراد للتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفا الاشتراك وهذا يجاب
باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام
لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذا القايل يكون
اللفظ موضوعا للعموم والخصوص ثم يقال انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم ولا هل
المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحدة من المراتب وذلك باطل بالاتفاق قال قدس الله
روحه البحث الثالث في مسايل اختلف فيها فمنها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم
دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه بهم ويقولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اقول
اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي
والمبرد وجماعة من الفقها وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو اختيار المصنف لنا
لو كان للعموم لجاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سايغ والخصوص
مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول وهو عدم تمكن القايل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع

مياما البحار والانهار والغيوث معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه
لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم انفسهم فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاني
الفقيه العلما الفضلا واعترضنا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى
عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه
ولهذا لو سمي رجل بالعلما لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم قيل
جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثنى منه والاستثنا
اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس
الفرس السوابق والحمار بتر الحان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المومنين ولا الطعام الا الرم
جميع افراد الانسان عدا المومنين جاز الاستثنا المذكور **قال** قدس الله روحه ومنها الجمع المنكر ليس للعموم
خلافا لهم لصدق جاني رجال ثلاثة او اربعة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين صيغتي الجمع
والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الآخر واختلافهما في الضماير احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى
وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكي كما ان والاستماع لموسى وهرون وفرعون
وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الآية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة **اقول**
ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال للعموم خلافا للباقين وهو الحق لنا انه لو كان للعموم
لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في التعميم
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا بان يقال جاني رجال ثلاثة واربعة وخمسة وهكذا
وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاني رجال اما ثلاثة او اربعة
او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع
من مساواة النعت للمنعوت في التعميم لو ظاهر انه ليس كذلك فلان النعت انما يقصد به في الاغلب
التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني
فلا نسلم انه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزا المردد بينها اكقولنا هذا الشخص اما انسان
او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق
عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقها فذهب المحققون الى انه ثلاثة واختاره ابو حنيفة والشافعي
ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق
والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المصطاب اراه الاول واحتج
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقها وفي التثنية رجلان وفقيهان
ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح
وصفه به بحيث يقال الرجلان العلما والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم

والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان
قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفا بعض الفرق وعلى تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي
في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية
لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف
لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج المخالف بوجوه **أ** قوله تعالى
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والها والميم
في حكمهم عايد الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف
والميم في معكم عايد الى موسى وهرون فان ضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين
لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا
فلولا ان والاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهو
المحكي كان فكانوا ثلاثة والها والميم عايد الى الجميع وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عايد الى موسى وهرون
وفرعون وهم ثلاثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهي غير مانعة
منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة
الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين
فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** قدس الله روحه ومنها مثل لا يستوي قيل انه
للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستوا اعم من نفيه من كل الوجوه ومن بعضها
ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستوا عاما حتى لا يصدق على الشيئين
الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستوا صادقا على الشيئين
باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لما صدق
التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والالم يصدق مطلقا اذ الجزئيات
مختلفة والاقرب البنا على العرف **اقول** اختلفوا في مثل نفي الاستوا كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة فذهب اكثر فقها الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي الاستوا وياتي النفي اصلا ومنعه
ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمصطاب اراه وفايدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند
الشافعي لا يقتص والا تساوى المسلم في الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها
النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على
مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي
العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفا جميع جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساوات قابل للقسمة الى نفيها
من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام
لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستوا في جانب الاثبات
عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستوا نفيا

(margin: تمام)

(margin: في ذلك ح)

(margin: الاول)

(margin: اعلم ح)

للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين
تساويهما في بعض الوجوه كان سلبا عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات
يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل
مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا في كونهما معلومين وفي سلب
ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضنا والتالي باطل للاية المذكورة
ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين
قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها
على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة
يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل
وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن الاخر ويخالفه
بامر واقله تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل
شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر
ما سلب عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة وحينئذ يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما
فلا يكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ومما يبطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين
وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا في اللغة وجب التساوي في ذلك على العرف
ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك
الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد
انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا انهما متساويان
في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** قدس الله روحه
ومنها الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج
الغير ليس تخصيصا خلافا لابي حنيفة واحمد بالقادة الا ان العام مستصدية امر الكبير بالجواب اذا عرف ارادة
امر الجميع من ذلك وقضا العرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه واله مثل يا ايها النبي اتق الله
يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته عليه السلام الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب
خصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب
مخصوص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا ما امر به كما يحسن ذم ذلك
العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيره ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون
كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة
للنبي عليه السلام ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك
الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه حينئذ يكون اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص
الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هو لا يقتضي المخالفين في ذلك الا ان زعموا

ان في النداء تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد
من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما جرى مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لان الحكم حينئذ
لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة
واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير
بالركوب لمشاجرة العدو لفهم اهل اللغة امره لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية
واخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا صح ان يقال لغة وعرفا امر
المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه
انما فهم بقرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه
لم يفهم فيه كما قال له استخدم فلانا او شيدا او تصرف عليه والمصطلب اراه قال الاب عرف ارادة امر
الجميع وامر المقدم وجب العمل بذلك قضا للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام
انما هو فيه هنا **قال** قدس الله روحه ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله للاناث لو اريدت
لا يتناول اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو لا يتناول
بنقل اهل اللغة على تغليب المذكر لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور
كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر
فيه علامة تذكير ولا تانيث كالفظة من او يظهر في الاول فيتناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين
وفعلوا والمسلمات وفعلن والمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه لا يتناول لان الجمع تكرير
الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل وما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن
تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر
المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه لو كان على
سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق
على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول
وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن
من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات احتج المخالف بنص اهل اللغة
على تغليب المذكر على المؤنث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكور وارادة الذكور والاناث
منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد بيان التعبير
عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة المذكر لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على
سبيل التجوز في الصيغة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** قدس الله روحه ومنها المقتضي
لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم
الميتة ووجوه الاضمارات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي
الاضمار ويتعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين

الاولى اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة
للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى
لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال
المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور
لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل وانما اثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام
من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من بعض
غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منهما فيلزم
الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر
معينا وكان مساويا للغير في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض
على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال قدس الله روحه ومنها
مثل لا اكل عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل
المفعولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي والقابل للتخصيص متعدد
والجواب المراد نفي الافراد المطابقة للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعوله كقوله حلف
والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالمأكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي
ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفايدة الخلاف تظهر لو نوى ماكولا معينا هل يقبل بحيث
لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات لانه نفي حقيقة الاكل من
حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل
شيء والا لثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل
المأكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله
لا اكل اكلا صح فيه التخصيص فيكون بدونه كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه
مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي من قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث
هي هي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد
فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة
التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل
اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعددة قابل للتخصيص هكذا
قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج
في ضمن جزئياته والاتي بالمقيد يكون اتيا به فيحنث قال قدس الله روحه ومنها ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلم لابن غيلان امسك اربعا وفارق
سايرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلم بالحال اقول نقل عن الشافعي
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله
عليه السلم لابن غيلان ينزل منزلة العموم في المقال وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن

ولربما الا عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم
هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم بين وقوع العقد عليهن دفعة
واحدة او على التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلم بخصوص الحال فاجاب على ما هو
معلوم وترك الاستفصال لعدم فائدته حينئذ قال قدس الله روحه ومنها العطف على العام
لا يقتضي العموم خلافا للحنفية لانه يقتضي الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن
احق بردهن الخاص بالرجعية اقول اختلف في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فنفته
الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت
للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل
مطلقة لانه جمع معرف بالالف واللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما
يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف
مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال قدس الله روحه ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على الخطاب
مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عليه السلم وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم ضرورة بالضرورة
من دينه عليه السلم لا يقتضي خطاب المعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا
يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عليه السلم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا
واصحاب الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول لانه انما يتناول من يوجد بعده بالدليل المنفصل وذهب الحنابلة
وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا للفهم وخطاب الشرع على ما نقله
ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا
عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلم بعثت الى الاحمر والاسود
ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة
الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث
الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عليه السلم ومن ياتي
بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب بل الناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم
من انتفاء الخطاب للمعدومين عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم قال قدس الله روحه
ومنها قول الصحابي نهى النبي عليه السلم عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته
يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية عن قضية خاصة او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر
لان لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا فلا يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يقري الضيف
وقوله صلى عليه السلم بعد الشفق لا يدل على عمومية الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى على عادة
في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس ولا يدل
على العموم ومنها المفهوم وهو عام بتقسيمه للغير اقول العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي
هذه مسايل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون
نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وآله لا في الحكاية وهي قول

سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه ام

لا يصح

الصحابي والنبي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما [illegible]
الصور وحينئذ لا يمكن القول بدلالته على العموم واذا المراد لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص
في حكم مخصوص اذ يكفي في صدق القول المذكور وحينئذ لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون
اللام للعهد كما تقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف
المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت
الجنس دون عكسه ونفي الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس التأييد قول الصحابي كان رسول الله يجمع بين
الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل
اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد
بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد دون ما اذا كان فعل ذلك مرة واحدة او ثلاثا اذا قال الراوي صلى النبي
بعد الشفق ولفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك ولا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين
لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي
صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة
متواطئ يحتمل كلا من الفريضة والنافلة على السوا فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر
عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وحينئذ ان كانت تلك الصلوة
فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام لان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي
الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم
والفحوى لا يتمسك باللفظ بل بالسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ
والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل الا على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته
في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ تتشابه
دلالته نظر لان العموم معنى عارض لنفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف
لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وحينئذ يكون حكمه بعموم المفهوم
انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني
في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما صح
ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في الملفوظ
والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس الاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على
الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من
العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء والا كذب ويصح التخصيص حتى تنتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام
والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقبح كل من اكل الرمان وقد اكل الواحدة

او ثلاثة من الف احتجوا بانه مستعمل في غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية
اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه
اما فقد عرفه المصنف طاب ثراه هنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب
عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بها والمراد ما تناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه
ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا كان المخرج مرادا غير مراد في حالة
واحدة وهو باطل واما السيد المرتضى رحمه الله والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله
الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن وذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم
غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب
اذ هي المؤثرة في ايقاعه لذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام
مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك ووصفه به سواء كان في ذلك الاعتقاد محقا او مبطلا والفرق بين التخصيص
والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص
والتخصيص حينئذ جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس فيكون
النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما
علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه ولا تتحقق
بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها
من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب او الفعل
المخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وانما
تصور ذلك اذا كان ما تناوله ذا كثرة وابعاض وان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص
فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة فيخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله
لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض
والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ
العموم واما من جهة المعنى وهو ثلاثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره
في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره من انواع
الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضربه للام
اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص
كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام
بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام وانه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند
ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى
الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد
بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
والمراد من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

والمراد من ليس بمخصص قيل عليه انه في الخبر توهم الكذب وفي الامر توهم البدا واجيب بانه لا ايهام
مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى
منه فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم ومن
عندك وتريد بهما شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم
من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة وفي غيرها يجوز الانتها الى الواحد وهو منقول
عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام
وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققوا المتاخرين
بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلاثة لا غير من الفاحة من جوز التخصيص
الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه
وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى
الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام
عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض
افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق
لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة
بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف
الاكثر فانه لا لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع
مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه
ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال قدس الله روحه البحث الثاني العام المخصوص بمتصل
ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لما افاد المتصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع
منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم
مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي واللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل
في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه
حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض
وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح مانعا فيه فان رفع الحكم عن محل التخصيص بجامع ثبوته في صورة
النزاع احتج ابو ثور وابان بانه خرج عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب
المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصا البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصا في
طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون
عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول
اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل يكون مجازا ام لا فقال الحنابلة به مطلقا ومنع منه
بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة

على معناه من دونه وما انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل
اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف
رحمه الله هنا الدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج
بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون
مخصصا هذا خلف بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص يخرج مدلوله عنه وحينئذ يكون حقيقة لانه
مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد
التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون
ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام
في الثاني والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من عدم كونه يفيد البعض لذلك
البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لولا ان المخصص عليه والمخصص حينئذ يفيد
اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من يزعم انه مجاز لا
يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم
بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد باللفظ العام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني
اعني كون المخصوص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك
هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت حكمه في جميع ما عدا محل
التخصيص من مدلول العام الاكثر قال به الفقهاء مطلقا وشيعته عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل
الآخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال الآخرون ان خص بمجمل كما لو قال
اقتلوا المشركين الا بعضهم والمراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة
مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده
وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم
ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت
ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم
الدور وحينئذ لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غيره وفيه نظر فان دلالة
اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير
دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على
تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا لما المراد من اللفظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في
كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة اللفظ
العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا
له ودلالة التضمن تابعة للدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف
على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في
الافراد بطريق التضمن لا انه متوقف عليه واعلم ان المحل الذي خص به العام قد يكون مجملا

مطلقا اى من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا
من المثال والثانى كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود لو المراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة فى قتل من عدا
اليهود لانتفاء الاجمال فيه وهو غير حجة فى قتل اليهود الى ان يثبت ذلك البعض ب ان المقتضى لثبوت
الحكم فى غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ
الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم فى كل الافراد التى من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض
لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح
بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثانى فظاهر وفيه نظر لمنع من وجود
المقتضى فان اللفظ انما يقتضى ثبوت الحكم فى كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد
فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن اجراوه على ظاهره اى حمله على الاستغراق الذى هو حقيقة
لان فيه ابطال المخصص ونحو وجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير
مجملا فلا يكون حجة حينئذ واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره
من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره عنها وفيه نظر تقدم لان الاصل عدم حكم العام
اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصا البحث عن طلب مخصصه فان وجد
عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصا ومنعه الصيرفى وجوز التمسك بظاهر
العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز
التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضى لعدم
التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود فى الحقيقة
والمجاز بل هو ابلغ اذ تقدير وجود المخصص تكون المفسدة فى ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فايدة تحقق
الحكم فى غيره وهو مقصود اللافظ وتقدير وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان
احديهما ثبوت الحكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاوه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل
بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل به لا يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط
مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة
مع الاستقصا ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون
التخصيص على خلاف الاصل قال فصل فى المقدرة البحث الثالث فى الاستثنا وهو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ بالا وما ساواها وانما تحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولا تشكل ذلك فى الاعداد فكذا وغيرها
دفعا للاشتراك وهو حقيقة فى المتصل مجاز فى المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من
اللفظ وهو باطل والا لكان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شىء من كل شىء بتقدير
معنى مشترك كان فيه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة عن تراض الا ابليس لا
قيلا سلاما سلاما لا يعطى كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه واشترط فيه الاتصال عادة
والا لما استقر شىء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقتران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهر اقول
لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع فى البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه

بيبين بدل

وجده م

والمجاز

كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقى انواع المتصل
لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام فى الاستثناء اما فى ماهيته او اقسامه او شرايطه او احكامه اما الاول فقد اختلف
فى تعريفها فقال الغزالى انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض طرده
بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم عمرا وزيدا جاهلا وارايت
القوم ولم ار زيدا منه فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفى عكسه باحاد الاستثناء نحو جاء القوم الا زيدا
فانها استثناء حقيقة وليس بذى صيغ بل صيغه واحدة وايضا فان الاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل
انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل اليه بحرف الا واخواتها واعترض
بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلول عليه باللفظ والصواب ان يعرف بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ
بالا وما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وبقيد الا
او ما ساواها فصل تميز بين الاستثناء عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج
ونظيرا لمجموع على الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا
ولانه فى الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه فى غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف
الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا درهما والى منفصل
وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعنى الاستثناء حقيقة فى الاول اتفاقا
ومجاز فى الثانى اعنى المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج
متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه
والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا
وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثانى باطل ايضا لانه لو حمل اللفظ على معنى مشترك
بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء لتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شىء من كل شىء اذ كل
مفهومين لا بد وان يشتركا فى مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه وشىء مما كان التالى باطل اتفاقا من اهل اللسان
كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس فى القران العزيز فى عدة ايات فيكون حقيقة
فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطا من القتل وليس من جنسه وقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه
مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة
عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس
اللغو واما الثانى فلان الاصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء فى الايات المذكورة
من غير الجنس اما الاولى فلانه لا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
اذا اخطأ بان ينقلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون فى صف الكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد
فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلا نسلم ان ابليس
ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس
كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك

المستثنى فيه من جنس م

لما

في الملكية سلمنا ان ابليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير جنسه وذلك لانه شارك الملائكة في الامر
بالسجود فاستثناه من المامورين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فنقد
اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب
عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز
والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة اي لا يتخلل بين
ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفايدة التقييد بالعادة الاحتراز عن
خروج ما يحصل بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول
الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة
الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما
ولان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيتعين حكمه والجواب عن الرواية
ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر
لفظه توفيقا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في احكام الاستثناء
لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد
وقول القاضي باشتراط الاقل الذي يبطله قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان
فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد **اقول** لما فرغ من ذكر الاستثناء
واقسامه وشرايطه شرع في ذكر احكامه وهي مسايل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له
على عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة
منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحدا
ولو لم يصح استثناء الاكثر لما كان كذلك وبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما فمقتضى الاية الثانية
فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل
قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين
والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلما اخبر ابليس عن فعله يكون واقعا
سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس
منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وحينئذ لا يبقى في الايتين
دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي
العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي وعلى انه

يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان
لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم
ظهير ولا مساعد الا عشيرتك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد
اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر
وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على الاصل والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل
وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال
لا دين لك علي الا دينار وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا ولا يقبل غيره كما لو قال
له على عشرة تنقص ثلاثة وانما لم يجعل المصنف رحمه الله عدم الاستيعاب من شرايط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم
الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرط
لصحته والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرايط كالاتصال
قال قدس الله روحه والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكف في الاسلام
بقول لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء مخصص للحكم
وهو اعم من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم
يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن
الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول الاحتياج
ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن
الثاني والثالث بما اوردناه في طرف الاثبات **اقول** هذه ثانية المسايل التي في احكام الاستثناء واعلم
ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي هل هو اثبات ام لا فذهب
اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قول لا اله الا الله
كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية له تعالى والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء حينئذ يفيد نفي الالهية عن غيره تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فان
قولنا لا عالم في البلد الا زيد يتبادر الذهن من كل من هو عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ
في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء في النفي حقيقة في الاثبات ولان
ذلك منقول عن واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه **ا** لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت
الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي بقوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة **ب** ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى
وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم
عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم
الخاص **ج** ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي
نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم
عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى

بالنفي والاثبات

رفع العدم وهو يستلزم للاثبات بحكم الاول او لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور
الذهنية بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب
عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة
الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي حينئذ يكون مفيدا للاثبات وقيل انما
سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم
بعدمه المشروط ولا يلزم من ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان
الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتم
وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي
وجوابكم عن هذا جوابنا عن حجتكم واعترض المصطاب ثراه على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء
على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف
يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل
كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا **قال** قدس الله روحه واختلفوا في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي
وحرف الاستثناء دليل عليه وضعف بانتفاء الاخراج منه حينئذ وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي
فله صيغتان حينئذ ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند
بعد الاخراج **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا
له عشرة الا ثلاثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالاداة القرينة الدالة عليه كما في سائر
الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب
وهو عشرة الا ثلاثة واستضعف المصطاب ثراه القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا
فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع
للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المصطاب ثراه وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم
اخرج بالاستثناء منها ثلاثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها
وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** قدس الله روحه واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف
او مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح
العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون
في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد
الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصطاب ثراه اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي
والاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين
الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقولنا
له علي عشرة الا ثلاثة والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلاثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود
الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة
الا ثلاثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا للهذر والهذرية ولما لم يمكن

مفيد للاثبات بل

الاستثناء

عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا ثمانية الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا وهو الواحد
الى متلوه وهو الا ثمانية لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى
المستثنى منه خاصة او الى كل شيء منهما والثاني باقسامه باطل لكن المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول
فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان ثابتا باعتبار
كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان
المستثنى الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق
واما بطلان الثالث فظاهر لا نسلم خروج الكلام الى الهذر **قال** قدس الله روحه واذا تعقب الجمل فقد قال الشافعي
يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله لا اخبية وخبر الاستثناء ولا تقتضي العطف التسوية وقال ابو حنيفة
الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما يرتفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الاخيرة
للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر
انه لم ينتقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة
وقد وجد فيهما وبحسن الاستفهام والحقيقة على كل الجمل او بعضها في الحال والطرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين
ان ظهر الاضراب عن الاولى بان تختلفا نوعا سواء اتحدت القصة كالقذف او لا كقوله اطعم ربيعة والعلماء هم
الفقهاء او اسما وحكما وتتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او احدهما وليس الثاني ضمير الاول مثل اطعم
ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر
حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال
عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية **اقول** هذا هو القسم الثاني
وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف
بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة
يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب الوقف عنده
الا ان توجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر
الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضمن فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة
لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان
تختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم
الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحد نوعا وتختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال
فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة والثانية
مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او تختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم
ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر
الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية

اطعم ربيعة ثم

او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال

مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بل لا يتم معناها
الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا
التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين و[illegible]
وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض
الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال اخرون ان ظهر كون
الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقيف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه أ
القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد
منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان من قال في اية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا ب اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين
جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل ج مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة
اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء
من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل
هو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن
بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز
استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب
بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف
الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وحينئذ انما يعلم كونه متقدما
على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بالجميع [illegible] بالجميع تقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من
تقدمه على الجميع معنى تعلقه بالجميع وعن الثاني ان الاستثناء [illegible] راجع الى الجملتين دفعا للمحذور والهذرية
لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام
فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث بانا ادعيتم عدم الفارق بين
الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم
جاز استناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز
عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول وانما اغتفر به
في جملة واحدة صونا للكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصت
الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما يخصص الاقرب بالفاعلية في مثل
ضرب موسى عيسى لما لم توجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف
انما هو اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اذا الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء
لما تقدم فكذا في غيره رفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليهما
والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة

واما الحنفية [illegible]

فلعل مستند المانع [illegible]

الاولى لابعد استيفاء غرضه وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل
واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي
والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها
ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل
من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل
المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها
اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره
وكونه ادخل في باب البلاغة فانه لو قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق [illegible] الا الفساق لكان كلامه
ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى رحمه الله
على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله له خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة
كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يحسن استفهام المستثني في كل صورة
يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح عوده الى الجميع وبعضها في الحال والظرف في الزمان
والمكان كما يقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون
كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة
في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلاث وعن الثاني بانه يحسن
الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن
الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلة المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع
والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصالة عدم الاشتراك قال قدس الله روحه البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه
تاثير المؤثر وصيغته ان وما يحمل عليه من الجمل واذا ومن ومهما واي واين ومتى وحيث
وانى وحيثما واذ ما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد
يتعددان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم
الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة
او لغوي مثل ان دخلت اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر اولا فان وجد الشرط ان امكن
وجوده دفعة والا فباخر جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته
او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به
تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال
بعض الاشاعرة الشرط ما يقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحياة
القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام
الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب

قياسها

وجالس الفقراء الا الفساق

بكونه

او توقف

المخصصات

وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد
المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا
لمضايفه والمصنف طاب ثراه عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بالوجود
المؤثر وبذاته وبعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفي
تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه
ويندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر ويخرج
بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف وبقولنا ومغايرته لسببيه مطلقا خرج الباقي واما الثاني
اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة
فاثبتوا ويشترك فيها المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله
تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما ولم يذكرها المصنف طاب ثراه مثل ما اصابك من حسنة فمن الله
وباقي الادوات تقدم ذكره في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط
اسما والاصل في افادة المعاني للاسما انما هو الحروف قيل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط
بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واينما للمكان ومتى للزمان واذا
للمحقق مثل آتيك اذا احمر البسر ومنع المصنف طاب ثراه من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما تدخل
على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال آتيك ان طلعت الشمس بل يقال
آتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لم يحسن قول القائل آتيك ان طلعت الشمس ويحسن
اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي آتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء
على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط وهذا يدل ان على
المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان حساسا وان كان الاربعة
زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون متصلا به عادة
كما مر في الاستثناء فلو تراخى كما لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام به فكان لغوا
ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه
فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والتعدد اما على الجمع او على البدل
فالاقسام تسعة **ا** ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما **ب** ان يتعدد الشرط
على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما
ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما
والشرط هنا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط
واحدا ينقسم الى معين والى غير معين وانما يدرج جعله في التعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما
في وجوب الاعطاء **د** اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما

مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببيه مطلقا فادخل ... ما ينتفي الشيء عند انتفائه

واكسه ثوبا **ه** الخامس اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما
او صاعا من تمر فالواجب اعطاؤه احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط
و تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا **ز** تعدد
الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا **ح** تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا
ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه
فمنها ان رجوعه عند تعقبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة
وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب جملة الاولى اختص
بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل
دال على ان العلم لا يوجد بدونها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد
من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط
لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود
المؤثر فيه واول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده
دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود
المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قيل وجد المشروط عقيب وجود اخر
جزء منه وهذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند
اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان الموقوف
بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود كلا بعضا
فيه **قال** قدس الله روحه البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم
الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعددة او الى الاخيرة كالاستثناء **اقول** الصفة تقتضي تخصيص العام
الموصوف بها اذا كانت اخص منه مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال
فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان
طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا
من الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما شمله الخطاب عند عدم الصفة وقد تتعقب جملة واحدة كما قلناه
وقد تتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف
يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيه كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته
والباقي قوله بها متعلقة بالموصوف **قال** قدس الله روحه البحث السابع في الغاية وهو طرف الشيء والفاظها
حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام
النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف ان ترتبت والمجموع هي الغاية ان اتفقت
اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومقطعه
والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن

وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا
بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا وهذا اختلف وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية
منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم
فيما بعدها مخالفا لما قبلها وان لم تنفصل وان كان بغير مفصل معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك
اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف ثراه وفيه نظر فان الدليل المتقدم
ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري
مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي
من حيث انه لا يتم الواجب الا به والواجب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة
كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي
الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا المكاتب ثراه
بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا كما ذكر اخيرا وعبر عن
الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا المكاتب ثراه بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع
هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا كما ذكر اخيرا وفيه نظر فان لم يدع ان الاخيرة في المذكور مطلقا
هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا يترتب عليها بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيد بقوله
هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن نحو امكن وحتى ... او لم يكن
فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم
الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفل او يفسق فالغاية احدهما
لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف ثراه لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان وحمل
واحد في اللفظ وان تعددت فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل منها غاية
ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغاية واعلم ان حتى
كما تكون مخصصة للعموم فقد تأتي لتأكيده مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى شاتي ويجب ان يعلم
ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا
فلا جرم يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطئ المرأة
عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل آخر
وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في التخصيص بالمنفصل وفيه
مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى من قوله الله خالق كل شيء فان الضرورة
تقضي بامتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من آية الحج احتجوا بان المخصص متأخر والقياس
على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا
اقول لما فرغ من البحث عن التخصيصات المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدأ بذكر
التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا

ليس م

تقتضي امتناع

وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني
مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في
ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام
بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتأخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص
للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز
التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا للظاهر والعموم واستحالة الثاني يوجب
استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتأخر المخصص ان كان تأخر ذاته منعناه وان كان تأخر وصفه اعني كونه
مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكنا لا نسلم ان حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل
العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة الثاني فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كالمقطوع
اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع
الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك
مما لا يطلع عليه عقول البشر لجهلها بها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه
سلمنا لكن نمنع علية الجامع وفي قوله طاب ثراه احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا لفظا
فانهم مذكورون بالقصد والنية **قال** قدس الله روحه البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب
لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال وقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات مع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بهما والغائهما وبالعام في جميع الصور
فتعين في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله
والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان ولاختصاصه بالمتشبه والاشتباه
مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات
الكتاب بآيات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا و
خصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام
دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا الغاؤهما مطلقا لما فيه
من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية
مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن
معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية
بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي عليه السلام اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى
وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما

كان م

علمه م

ان تلاوته للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلم والاختصاص ببيانه عليه السلم
بالمشتبه من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلم ومع وجود الاية المخصصة للعام
لا يكون مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه عليه السلم بيانه **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة وبالقران لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله
في اولادكم وآية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد
لا يرث ولا يجوز تخصيصه بهما الان وقوعه مع سبق احدهما خطا **اقول** قد اشتمل هذا البحث
على مسائل سبع **ا** يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان
احدهما اخص من الاخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في قوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عليه السلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه
مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من علمه تعالى ببيانه المفتقر الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم
به الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان
ب يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك
انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر وهو دور محال والجواب ان الدور
المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب شيء من السنة وبالعكس لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز
مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا بدليل
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان فيها **ج** يجوز تخصيص
القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول كتخصيص عموم قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم
ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم ينقص عنه انما المخصص عدم الاكتفاء بالرجم عند الرابعة
والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه
ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي
يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد
بمنزلة الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل و
امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب
ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عليه السلم فلو كان
في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شيء ينافيه لكان متقدما عليه فيكون الاجماع خطا لوقوعه
على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال على ما ياتي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع

مبيّن بان السنة منزلة ايضا

الجلد

يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلم ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره
وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص تناوله وثبت التاسي كان الفعل ودليل التاسي تخصيصا في حقنا
احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب تخصيص الدليل مع الفعل **اقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بفعله عليه السلم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه
الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلم
دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلاثة اما ان يدل دليل على وجوب
متابعته عليه السلم في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة **ا و ب**
ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عليه السلم سواء قلنا
بوجوب التاسي به ام لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا
من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عليه السلم اليه **ج** ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي
به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلم الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه
عليه السلم في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم
العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي **د** ان يكون متناولا للامة خاصة ولا يجب
التاسي وحينئذ لا يكون فعله عليه السلم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما
بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا **ه** ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو
قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلم كان ذلك مخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع
الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ
ليس مجرد فعله عليه السلم بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عليه السلم عن العموم دون الرجحان
التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العموم بنا على عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء
احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان
لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه
عليه السلم من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة **و** ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل
على خروجه عليه السلم وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته عليه السلم وبقي العام معمولا به
في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عليه السلم اي في حقنا بان دليل التاسي به اعم من العام المذكور
لشموله لكل وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقدم
الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل
الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** قدس الله روحه البحث الخامس لو فعل
احد بحضرته عليه السلم ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت ان حكمه عليه السلم في الواحد حكمه
على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم
العام فعلا ينافيه بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على

تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان امام تكيا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقًا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصد على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال قدس الله روحه البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع تخصيص واحل لكم بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب الجزم مطلقا او بالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارضة ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على مدلوله ارجح من دلالة العام عليه ب ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى رحمه الله فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم

حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار احتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعيه واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن لانه قطعي الدلالة فتساويا وحينئذ يجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وحينئذ يكون المراد من الخبر ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال قدس الله روحه البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا ثم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وحينئذ يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه السلم في قوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسالتين احدهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف طاب ثراه لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الرطب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف بحجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اهمال الدليلين مطلقا واعمالهما كذلك واعمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلم الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عليه السلم في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب

المخصص به

العمل به

بالعموم معلوم والمدلول عليه

الزكوة فيها **قال** قدس سره وجه البحث الخامس العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا
لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذلك ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير
البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان نسخا وان تقدم بني العام على الخاص خلافا لابي حنيفة
على ان العام ناسخ بانه متاخر فكان كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام
كالنص على الجزئيات ولما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ويخص قول ابن عباس
بالخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام
على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم تزل تخصص العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف
لتردده بين كونه مخصصا او ناسخا او منسوخا **اقول** اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله خبران
وهما كالمتنافيين مثل ان يقول ع في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون
تاريخهما معلوما اولا والثاني ان جهل تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا فالاول
اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما
والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة
العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض
ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال بعضهم ان العام يكون معمولا به فيما
عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص
وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب **ب** ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام
او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت
الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد
دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل
اتفاقا **ج** ان يعلم تاخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده
وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي
عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه **ا** ان العام مناف للخاص متاخر عنه
فيجب كونه ناسخا له كما لو كان الخاص هو المتاخر **ب** ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي **ج** العام في تناوله افراده جار مجرى
التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا
المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا الى الكل والتنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم
عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن **ا** المنع من الملازمة والقياس على تاخير الخاص باطل لثبوت
الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقديم الخاص على
العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي
جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصنف طاب ثراه اجاب عن ذلك بان
تقديم الخاص المتاخر على العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما

لما تقدم م

بالعام بعده

نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غيره مسلم لاستلزامه ابطال العام
بالكلية كما قلناه **ب** بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام المتوقف بينه وبين
ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب
حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن **ج** المنع من مساواة العام التنصيص على الجزئيات
وثبوت الفرق بينهما ظاهر فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان المراد باللفظ والتنصيص على الجزئيات
غير قابل له لانه يناقض **د** ان يجهل تاريخهما وهنا تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب
على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان العلماء لم يزالوا يخصصون العمومات
بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف
لتردد الخاص بين كونه منسوخا او ناسخا او مخصصا وقد بينا كلامه هنا ان ليس تساويهما في القوة والضعف
اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل
بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي **قال** قدس سره
وجه الفصل الرابع في ما ظن انه مخصص وفيه مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله
اينقص اذا جف او العرف مثل لا اكل جوابا لمن قال كل عندي تخصص بالسوال وان استقل فلا اشكال
في المساوي والاعم في غير محل السوال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا
يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السوال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان العمل بالعام
ولا يخصه بالسبب ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد لو كان
ما وقع السوال عنه لخصصه والا لزم تاخير البيان او الجواب جاز ان يجيب بالاعم تعميم دلالته في محل السوال اقوى
اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع
جوابا عن سوال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السوال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج
مستندا الى ذاته اي يكون بحيث لو قطع عنه كذلك او الى العرف والاول كقوله عليه السلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه
مجردا عن انضمامه الى السوال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جوابا لقول قائل كل عندي فان هذا القول
اعني لا اكل لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسوال بحيث صار كانه قال
والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسوال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا
في الكلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ان يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه
الى السوال المفروض عرفا اما ان يكون مساويا للسوال في العموم والخصوص او يكون اخص من السوال او اعم
في غير محل السوال او اعم في محله ولا اشكال في الثلاثة الاول اما المساوي فظاهر وانه لا يقصر عن افادة
حكم جزئيات المسئول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع
في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في حكم
المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل افي الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث

وعن م

ضعفه م

عن وقت الحاجة م

٦٢

الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا
في انتفا الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفايها عن الذكور وان يكون السايل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت
له بحيث لا تفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السوال وهو ما يكون في الجواب مبينا
لحكم الصورة المسول عنها ومبينا الحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم مثل قوله عليه السلم وقد سيل عن
الطهارة بما البحر هو الطهور ماوه الحل ميتته فالسوال كان مختصا بحكم الما في الطهارة والجواب
دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراوه على عمومه لان معاينه صار اعم لم
يكن سوالا عنه فهو حكم مبتدا لا اعتراض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في محله
بان يذكر حكم جنس الصور المسول عنها بحيث يندرج حكمها المسول عنها فيه مثل قوله عليه السلم وقد
سيل عن بير بضاعة خلق الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا
لعموم اللفظ وقال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين ا ان المقتضي للعموم
وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية
لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع
المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان
ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك
يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه
لزوال الظن المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها ب ان اكثر العمومات وردت
على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في
حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على
العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع
جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او عن غيره والاول يقتضي ان لا يزداد عليه وذلك يقتضي تخصيص
اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز
كون مراده بيان ما وقع السوال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وحينيذ لا يلزم
تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسول عنه
اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة
قال قدس الله روحه البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا
ولا المفهوم حينيذ وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها
طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال
العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عليه السلم عليها وكونه مخاطبا
لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شي عليم بخلاف الامر وعلى نصه لا يخرجه عن عموم
الخطاب والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما اشترط فيه الملك

عدم

حلم

قد

او الاسلام ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم عليه ومقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة
وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه
مثل لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضا العطف التشريك العام ولاحتمال اقامة
المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على الجملة يقتضي الاشتراك في الخبر
فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع
ووجوب رد الاستثنا او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار
مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النسا والصفة مثل يا ايها
النبي اذا طلقتم النسا الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما ياتي في
الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى
توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى على اله كان حمل الرجال على الذين يعود
الاستثنا اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجاز في الاستثنا اذ يصير تقديره الا ان
يعتدى بعضهم على اله والكناية في الاستثنا يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض
المجازان وجب الوقف اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل ا مذهب الراوي لا يخصص العموم
به سوا كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية
ابو هريرة ان الانا يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزا الثلاث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ
الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه
الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وكذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن
لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته فان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع
من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك
التقدير فلا ب لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عليه السلم انه قال ايما اهاب
دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق
خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض
يمتنع وجوده بدونه وكل شيين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصيص احتج المخالف
بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب
المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة
عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف والتمسك بظاهر العموم اولى ج الثالثة اختلفوا في التخصيص
بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي عليه السلم والزمهم عليها مع منافاة العام لها
افادة التخصيص ان كان متقدما على التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي
عليه السلم وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولما يعلمها او لم يعلم ولم ينقل عن احد هذه
الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص
الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم

ذلك

ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون
المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا
او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصلح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله
في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك
يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه
يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه
مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا لقيتني
غدا فسلم علي ولا تخاطبني غدا وقال فخر الدين ان الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشعر بكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقال المصنف طاب ثراه بخلافه لانه ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق
امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول فيه وان اراد انه
لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان اللفظ عاما كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه
مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي عليه السلام وللامة مثل قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه عليه السلام
يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة
فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي عليه السلام بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج
فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة
المخاطب نفسه بالخطاب فيحمد على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار
والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني آدم خذوا زينتكم
عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم
البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب
موجود اذ التقدير شمول الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية
والاملاك او لحمه عند التصريح بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم نحو العبادات المترتبة على
المالكية كالزكوة مثلا لا يرد العبد فيها لعدم صلاحيته لها كالاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة
سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم
وجوب خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب
العبادات وليس تخصيص ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول
للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله
سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة
كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم

مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ
موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ
انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين
ذلك وبين حمل اللفظ على ما هو اعم من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف
عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد
يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث
يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص
للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة
المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع من اقتضاء
العطف ذلك بل مقتضاه الاشتراك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب
ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل
ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر واعترضه المصنف طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع
اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون
اكمل من المسلم وانه محال ثم ان المصنف طاب ثراه صحح قول الحنفية بان العطف على المبتدا مقتض للاشتراك
في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو وفي المعطوف اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف
ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لا نحو [illegible] وان كان خبرا في المعطوف
عليه خاصة وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر
فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر
جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر
الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة
او حكم عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون
جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه
وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا
بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور عليهن
كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
واحصوا العدة واتقوا الله ربكم ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن
بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمصنف ثراه اختار
الوقف لان اجرا العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي
التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز
في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة لدلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة
المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو
اضرب الرجال الا من اعتدى بالله نظر اذا لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال
المطابق لمقصوده اضرب الرجال الا ان يعتدوا بامرائهم **قال** قدس الله روحه الفصل الخامس في المطلق
والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل واتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على
المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يحمل كان التنصيص على بقاء
المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس
على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع
لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير
ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **اقول** الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما واما في اقسامهما و
في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي
من غير تقييد بشيء من القيود والمراد ههنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر
مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ
الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود
والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المصنف قدس الله
روحه في النهاية وفي اخراجها نظر والاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه
وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس
بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا
الرجل وانا وانت وثانيهما من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله بصفة زايدة مثل ثوب مصري وهذا
وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق
الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما
او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة
الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق
رقبة كافرة او لا يملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما
حكما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد واما مع
التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فاذن
الاقسام ستة **ا** ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق

ما كان صح

تكرار الامر مقتضٍ صح

رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان
تكرر المأمور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين و
امتثالا للامرين جميعا لان المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد
لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة
التكليف اعترض بان حكم المطلق تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد
الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضاد حكماهما وحينئذ نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل با
المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر
بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد
قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا
فضلا عن التخيير فيهما **ب** ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار
مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما **ج** ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطا
ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي بحمل المطلق
على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هنا على الاطلاق واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة
للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا من ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا لانه لم يقل
بان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا لو حمل التقييد في احدى الصورتين على التقييد
في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم
الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة
الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على ابقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار
اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف
بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف
المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل المطلق
على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان المراد بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم
وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اريد اتحاده في كل شيء فهو
باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة وايضا
تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار
العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك
نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ
النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت
بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق

وليس بمتحقق هنا الا ان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا ابطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا ابطل قولهم ان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المص كما تراه وامثلتها ظاهرة

قال قدس الله روحه المقصد الثامن في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال الاستعمال في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في كله ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذا وقع لا يدل على الوجه **اقول** لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالاتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المص كما تراه البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبقولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل واتوا حقه يوم حصاده وهذا عنى الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر او المتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان فهو غير معلوم حينئذ وكقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عليه السلم المراد البعض ومع نفسه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني

مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول عليه السلم وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ والجزئية لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هنا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلم ولم يعلم على اي وجه وقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب **قال** قدس الله روحه البحث الثاني المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان فلا يحصل فايدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفيه او ظاهرة هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعه شاذ لنا انه مصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فايدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص كما تراه بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فايدة على تقدير اقترانه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص كما تراه بقوله والمنع من الملازمة الثانية

البحث الثالث

قال قدس الله روحه التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي

في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقها غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع
من عدم الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم
فذهب محققوا المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري ولابي الحسن الكرخي
لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي
وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف
الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين
حمله عليه على التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما
من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان
يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل لان الاصالة عدم الاضمار الموجب لتعدده بما يدفع
الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق
الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار لانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل
المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد ممن مارس الالفاظ العربية يبادر الى فهمه عند قول القائل
احللت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه
موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما ان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ
ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين
فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه
مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** قدس الله روحه وآية المسح ليست مجملة
لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب احتج الحنفية باحتمال الجميع والبعض
فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدا للتبعيض كما هو مذهب بعض
الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير
الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح
اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني
فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على الممسوح
وهو الراس وهو اسم للعضو بتمامه لا البعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال الاخرون
ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما
اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وحينئذ لا يتحقق

فيه م

الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتج الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية
لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض
اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان
حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولان به يحصل يقين البراءة والامتثال **قال** قدس الله روحه ولا اجمال
في الفعل المنفي اذ الاقرب مجازا الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات نفي الصحة المشاركة في العموم
ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام ولان اللفظ بعد استقرار الدلالة
صار كالعام واذا خص في بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي منه حجة عند الارادة احتج ابو عبد الله
بان الفعل موجود فلا بد من ضمير ينصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب
قد بينا الاولوية **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان
له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة
وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائطها وان لم يكن له مسمى
شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم
او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات
من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي
غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى الموضوع
اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على جميع الصفات
لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وحينئذ يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي
الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ لم يدل على
نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة للدلالة المطابقية اعني دلالة اللفظ على نفي الذات
فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ
بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم
المعارض احتج المخالف بان الصلاة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه
النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضمار الجميع
يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة
الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعا كالعمل
المحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض مما يمكن اضماره على البعض الاخر
فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل اللفظ
الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق

النفي يرد

نفي م

ولا اجمال في اليد وقد يكون النفي وجوبه كقوله عليه السلم لا هجرة بعد الفتح **قال** قدس الله روحه ولا اجمال
في آية السرقة لان القطع حقيقة في الابانة واليد حقيقة في العضو الى المنكب **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله
واتباعه الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد
يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق والمنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال آخرون انها مجملة في القطع
ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم وبرية
الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز
من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز
في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في
الابانة لانها متحققة **قال** قدس الله روحه ولا في قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان
المفهوم نفي المواخذة **اقول** اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عليه السلم رفع عن امتي
الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطأ والنسيان
غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عليه السلم صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام
فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة
وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات
وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين
وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة
بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم المواخذة عند
قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب
الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما
من بعض الامة وقول المص طاب ثراه ولا في قوله عليه السلم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال
في آية السرقة **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو
الثلاثة قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة
فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطأ **اقول** ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال
في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على
ما زاد عليها من المراتب وهو خطأ لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا او هو موضوع للقدر
المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة
بخلاف ما عداها من المراتب وحينئذ لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم
بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة
فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلاثة

فهو خطأ كما بينا **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول
البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه السلم الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة
من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل
ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو
ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يترك
فعلا تناوله وامته خطاب فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد
فعله ومن قال الفعل اطول فلا يقع بيانا احال لان القول قد يكون اطول **اقول** لما فرغ
من ذكر المجمل واقسامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين
الشيئين يقال بين يبين تبيينا وبيانا كما يقال كلم يكلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال الفخر الدين
هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي ان يقيد بقوله من
حيث هو كذلك اي يراد بذلك الخطاب والا لانتقض طرده بما لو خاطب بلفظ مشترك
قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال
رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا
الزيادة وينبغي ان يقيد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا انتقض عكسا
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة
الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال
اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام
بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة
ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المخصوص
انما هي بالتضمن وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عليه السلم فانه بيان مع انه
ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم
من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة
بين المبين والمبين يقال على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق
اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون
مبين الاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وقد يكون قولا كما لو قال
المراد من القرء في العدة الاطهار او المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون
فعلا اما بان يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بهما
كما كان النبي عليه السلم يكتب الاحكام الى عماله او بمواضعة كالاشارة مثل قوله عليه السلم الشهر هكذا
وهكذا وهكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلم الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عليه السلم
في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء
الحكم الشرعي فيها او يترك ما دل لفظ ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه تخصيص وان حكم العام

مخصوص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا اعلم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة
امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به
مقترنا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه السلم
هذا بيان لمجمل وشبهه كما بين عليه السلم الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله
خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل
مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلم فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا
بدليل العقل وهو انه اذا لم يكن الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف
ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل
المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلم الصلوة
والحج والوضوء به ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول وحينئذ نقول ان البيان اذا كان
ممكنا بكل منهما او كان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك
وجب طرح البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان
بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قول المصنف رحمه الله
ونعلم كونه بيانا عايدة الى الفعل والهاء في فعله وقوله عايدة الى النبي عليه السلم وقوله او بالنظر عطف
على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله وبالفعل **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الفعل
والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين
المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل ان يكون من خواصه
اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان فخطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان فايهما
اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون يصلح كل منهما واحدا فالسابق منهما بيان واللاحق
تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فايدة الا التاكيد فان علم
تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد وان جهل
علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني مؤكد له هذا ان كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو
تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا
ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخير الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا
قيل وفيه نظر لمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة
الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح نسبة على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا
لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما ان كان
اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه عليه السلم انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما
طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلم انه لما قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان
تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني

غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني
غير واجب وفعل النبي عليه السلم يحمل على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين
اولى من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب
الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون
ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني
في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا
في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول
يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه
ناسخا لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه عليه السلم دون امته والقول دليلا
على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عليه السلم وبين امته
في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال الاخرون
يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا
الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلم من خواصه ولو جهل
التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول لما ذكرناه ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا
بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ما ذكرتموه من المثال غير
مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وفعله عليه السلم لا ينافي قوله الا ان يستقل بان
يقول فليطف طوافا واحدا لا زايدا او بعضه وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على
تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب
واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ **قال** قدس الله روحه البيان قد يساوي
المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق
بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها
تارة يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسن
الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله عليه السلم
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه
لجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما
والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما
تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى
ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون
المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق
على الاطلاق لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل تعين
عكسه اما مساواتهما في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول

البحث الثالث

واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان
المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر
للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه
تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال الشيخ طاب ثراه ان المندوب والمكروه
وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب
الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب
وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه
يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك
الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الاجماع على انه
لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت
الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين نكرة واكتفى
بالاجمال وجوزه في مثل المتواطئة والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور
المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار
اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه
امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سألوا وبقول
ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص
الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب عن الاول
انا نلتزم الاغراء لو لم نقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه يقتضي تاخير البيان عن وقت
الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن الخامس بان التكليف
مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة
اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف
ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا
ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسن الكرخي
يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون
غيره وقال ابو الحسين يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة
او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره
كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة
المراد بها المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت
الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا
العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته
او المراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث دعاو احديها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت

يبينها

ظاهره

الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له
كالمشترك والمتواطي الى المصنف طاب ثراه اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له
ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل
او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام لزم
الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام
ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف لارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان
قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة تدل عليه
محال غير مقدور فالتكليف به تكليف ما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية
فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان الاجمالي كما ترتفع بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان
تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب
المصنف طاب ثراه عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر
الخطاب اما مع تحقق ذلك كما هو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم ويبقى وجه ربك تجري
باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات
المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب
العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاده ارادة الظاهر بل غايته يكون ذلك الاعتقاد
ظنا للخلو عن الجزم واحتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك
واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه لان لفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه
نظر فان هذه الآية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره
عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام **ب** انه تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء وانها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة
لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما
امروا بذبحه ولانهم سألوا تعيينها بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة
لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم حينئذ عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال المذكور
فظاهر وهذا يخص جواز تاخير بيان تعيين النكرة **ج** لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهل لا يحصب جهنم فتأخر بيان
ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز
تاخير بيان مخصص العام في الخبر **د** الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز
موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز
يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني انهما انما يقتضيان تاخير البيان عن وقت

الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان
هنا الاظهار والاشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان الكوكب اى ظهر وكذا بان سور المدينة وهو
اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمطلق لان الهاء فى قوله ثم ان علينا بيانه عايد الى مجموع القرآن
ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثانى فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير
فى قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان فى الاية مضاف
الى القران والبيان بالمعنى الثانى انما هو بيان المراد من القران لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف
الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفى الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به
ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث
عن التعيين التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثنا احرى وحينئذ لا يحتاج الى بيان لامكان
الامتثال بذبح اى بقرة شاؤوا وسؤالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة
او لتعنتهم فى الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اى بقرة شاؤوا الا انهم لما لم يكونوا
الا معينة او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روى عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية
بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا
للعام المذكور لما عرفت لان لفظة ما لا يتناول العقلاء وحينئذ لا يكون الملائكة والمسيح داخلين
فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام
والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف
مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان
مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق فى المجمل لحصول التردد بين
معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل
بالثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المص
طاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما فى صورة المامور وفيه نظر
فان لمانع ان يمنع ذلك وكيف والامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو
فى الاجمال فى المامور به لا فى الامر وكذا حججهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون
مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال حينئذ ويحصل الثواب **قال** قدس الله روحه
تنبيه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك
والامر بالتبليغ لا يقتضى الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القرآن عرفا **اقول**
ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبى عليه السلام بعض ما اوحى الله تعالى اليه
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد رحمه الله بان تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل فى تقديمه فوجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة
وقد يتساوى التقديم والتاخير فى مصلحة فلا يتعين احدهما وحينئذ لا يكون تقديم التبليغ

لوصح

متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران
عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل اليه عليه السلام من الاحكام
قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيها لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال ولا
الاستقبال **قال** قدس الله روحه تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص
ويكون مكلفا الا بطلب الخاص فان وجد عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى النظر احتج ابو
الهذيل وابو على بان فيه اغراء بالجهل ومنعا من العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص فى اقطار الارض
والجواب لا اغراء الا مع ظن التخصيص وعدم التعيين بالعموم فظن الاستغراق كاف فى الاحتجاج والعمل بالعام
فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا **اقول** القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت
الخطاب اختلفوا فى جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا بطلب
ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل
عقليا فاوجبه ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصرى الى الجواز ومنعه ابو على الجبائى وابو الهذيل العلاف
واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين **ا** ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة
سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين
لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة وفى خلافتهم
فى حكم فى خلافة عمر بما روى ذلك عبد الرحمن واما الثانى فظاهر **ب** انه يجوز اسماع العام المخصوص
بدليل العقل وان كان مفتقرا الى النظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون
اسماعه لان العلة فى الجواز هناك انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهى بعينها
متحققة فى صورة النزاع فثبت الحكم احتج ابو على وابو الهذيل بوجهين **ا** ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى
كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون سماعه المخصص يوجب
اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثانى فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه عنه **ب** لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشى من العمومات الا بعد طوافه فى اقطار الارض
وسؤاله هل للعام مخصص ام لا وبطلان التالى وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة
واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر
العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثانى بالمنع من
الملازمة اعنى توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارض للتفحص عن المخصوص وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
تحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذى لا يعد معه المكلف مقصرا او عدم الظفر به اما مع تحققه
وهو الواقع فلا وذلك ان عدم الظفر ~~به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك ان عدم الظفر~~ بالمخصص
مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة فى الاستغراق فيحصل
ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اى على تقدير جواز اسماع المكلف العام

لم م

المخصص

المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما الان كما يعمل به كالعالم في الصلوة اولا
كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه
العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي **اقول** لما ذكر ان البيان واجب في الجملة
اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل
من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب
عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه
محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب بان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه
ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنسا كالاستحاضة والنفاس والارضاع
واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى
مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنسا بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة
الى العبادات وكالنسا في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين
بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه
دلالاتها **قال** قدس الله روحه

الفصل الثالث في الظاهر والماول

وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام
لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن بابتدا النكاح وامساك المتقدمات
لقرب عهدهن بالاسلام وابعد منه قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما
شيت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين باطعام طعام الستين لتساوي في دفع الحاجة
بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة
فيهم وليس بعيدا حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على المعترضين في المعطين ورضاهم
ان اخذوا وسخطهم ان منعوا **اقول** قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال الغير
ما فهم منه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد منهما اذ التقسيم
مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد التحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والقسيم
فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول فلما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف
بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ لذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب ومنه ما هو بعيد و
ينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فحينيذ
يتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا للماصرف اليه وان كان بعيدا ولا بد ان يكون الماول
ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات البعيدة
تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان وقد نقل غيلان ابن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر

وعالم

امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بثلاثة تاويلات **آ** حمل لفظ الامساك على ابتدا النكاح فمعنى قوله
امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سايرهن اي لا تنكحهن **ب** انه يحتمل ان يكون النكاح
واقعا في ابتدا الاسلام قبل حصر عدد النسا في اربع فكان ذلك صحيحا الا ان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان
مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه **ج** انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النسا وهذه التاويلات بعيدة
لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك
انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين
باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتدا النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج
بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج في العشر
ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل
الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتدا الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدايه لم يخل
المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولم ينقل علم ثبوته في ابتدا الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات
لقرب عهده بالاسلام ومما روي ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي عليه السلام امسك منهن اربعا وفارق
واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد
اسلم على الاختين امسك ايتهما شيت بالاولات كما في التاويلات المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد
من الاول لانه هنا صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول
ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا
زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع
حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير
ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول
مستجاب الدعوة فيهم فانه لا يعقل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اوليا الله تعالى خصوصا مع البركة
ويكون دعاوه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل علمائنا اية الزكوة
وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقرآء والمساكين الاية على بيان المصرف فقد دون تمليك كل صنف من الاصناف
لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ورفع الحاجة عن صنف
من الاصناف المذكورة لا لدفع الحاجة عن الكل وحينيذ يجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعده
الشافعي محتجا بانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض
وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة
التشريك مقصودا ايضا وهو الموافق لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك
فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا
وان اعطاهم قليلا ومنعهم سخطوا فرد الله عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتاهم الله

التلفظ صح

كونه صح

ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلى الله عليه وآله
يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق وعد ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجرى اللفظ
على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه
على ان لقايل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها استعملت في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون
الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف **قال** قدس الله
روحه المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبيا
سوا كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم
لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا رتفع الامان عن اخباره فينتفي فايدة البعثة ولعدم
الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلا على امتناع وقوع
الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور
صدور الخطا في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقا الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد
اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطا سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية
جوزوا الكباير عليهم عمدا وان وقع ابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة
الا على سبيل التاويل وبعضهم منع عن العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون
بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطا وعمدا وتاويلا
الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا **اقول** لما توقف كون بعض افعال الرسول عليه السلام من
مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث عنها اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبيا عليهم السلام
واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي عن كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا وخطا في التاويل
قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شي من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه
معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني
والتالي باطل والا لزم وجوب الحرام ولان النبي عليه السلام لو لم يكن معصوما لجاز اخباره
بالكذب وحينئذ ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لمنافاة فايدة البعثة اذ الغرض منها تعريف
المكلفين ما لم تستقل عقولهم بادراكه من القبيح والحسن والوجوب باخبار النبي عليه السلام
بذلك بحيث يتابعونه على فعل الواجب واجتناب الحرام فلو جوزت الامة الكذب في اخباره
بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما او بالعكس
لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطا عليهم يسقط محلهم
من قلوب اممهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك
نقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق واما المعتزلة فلتجويزهم
وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة
بل ولا يمنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل

على عصمتهم

على عصمتهم من ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى
وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشيا احدها ما يتعلق بالاعتقاد
وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم
كفر واما ما لا يلزم الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية وغير باقية فجوزه قوم ومنعه اخرون
لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون به من الاحكام
وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه
قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكباير عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز
والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل
الخطا في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في التاويل وجوزه سهوا لكنهم يواخذون بما يقع منهم
على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا
من وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا او سهوا وخطا في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف
وسرقة القليل كحبة من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرط
ان يتذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور
في الكتب الكلامية **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الحق عندي ان فعله عليه السلام اذا لم يظهر فيه قصد
القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه واتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا
يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعا والاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالاتباع
القول لقرينة وما نهاكم عنه والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على الوجوب والاحتياط
انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه عليه السلام
به كالوصال والزيادة على اربع اما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا
ذلك مما علمت صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا
تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجوا الله والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجوا تخويف على الترك
والاجماع على الرجوع في الاحكام الى افعاله عليه السلام كقبلة الصايم **اقول** افعال الرسول عليه السلام اما ان يكون
طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها
مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان ثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر و
التهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم وذلك لا يدل على مشاركتنا
اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به والا ثبت فان عرفنا ان فعله
بيان لنا فهو دليل من غير خلاف والاتيان انه لا يدل الا على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وحينئذ يكون
بيانا لصفة القطع لا لوجهه كقطعه يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف

من قال لم يقع منهم ص

في م

كونه بيانا فان علم ان الرسول عليه السلم قصد بايقاعه القربة الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه
وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن شريح وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة
ونقل عن الشافعي الندب وهو مذهب الجويني وعن مالك الاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب
السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعة اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا او مكروها وخصوصية كل من الوجوب
والندب لا يعلم قصدها على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربه وهذا هو القسم الذي
ذكره المصنف تراه وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر منه قصد القربة والاصح انه يدل على
القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلم تمنع من وقوع
المحظور منه وندور وقوع المكروه منه واغلبية الواجب والندب والمباح في افعاله يقتضي الظاهر هذا في حقه
واما في حقنا فكذلك ايضا لانه عليه السلم وان كان قد اختص بخصايص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام
اغلب واكثر من علم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه
ذكر المصنف تراه منها ثمانية الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل
كما يطلق على القول على ما مر والتحذير عن مخالفته فيه دليل على وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله
ب قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجوا الله
واليوم الآخر فله فيه عليه السلم اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن يرجوا الله
ولا اليوم الآخر وهذا نوع وعيد وزجر وذلك دليل الوجوب ج قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهي
الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم د قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه
لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية على اللزوم
المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب فان بعض
لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما ه قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر
و قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لانه فعله طاعة له
فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل
ز قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان
واجبا فقد تخلص المكلف عنه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن ان يكون
مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون لفظ الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه
حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول
وهي سبق ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله
الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم

اندهم

بالحبه والشرط

عن الاولى

وعن الثاني ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه
لا مطلقا وفعل الرسول عليه السلم قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم
دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث ايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع
شخصه عليه السلم وليس مرادا قطعا فلابد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث
باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع
على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة
فيه غير مقصوده وقوله المتابعة في القول واجبه بالاجماع ان اريد العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن
ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه
خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل
لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا
نسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة
في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في نفي الحرج
عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك لا يدل الا على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كلما فعله
واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل
اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا ومباحا
فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن
فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلم مما ليس من خصايصه فيجب علينا التاسي به عند
الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان
نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله
وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المنكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله
لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وغيرها
من الايات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالته عن
قبلة الصايم فقال الا اخبرتيه اني اقبل وانا صايم ولو لم يحتجوا بافعاله لما كان للامر معنى
ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله صلعم واغتسلنا
فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع عليه السلم نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول
اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يقبلك لما قبلتك فقوله لطالب ذلك
لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب لاستلزام العلم باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله
ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عليه السلم في عدم الدلالة على حكم
في حقنا قال قدس الله روحه البحث الثالث فيما علم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا وبيانا والاباحة بالفعل
الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله
على وجه القربه اودائما او تركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب وبوقوعه قضاء المندوب

كما كان لو الاول

والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب بالتقاعد مع امارة الوجوب كالاذان ولو توقف قضاء الواجب او جزؤه
او شرطه موجبا كالنذر فيخير بينه لولا الوجوب وبين كالجمع بين ركوعين في الكسوف **أقول** لما بين
كون التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عليه السلم اشار الى ما يعرف
وجه افعاله وهي منحصرة في ثلاثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلم تمنع من دخول
المحظور فيها وندور وقوع مكروه منه عليه السلم واغلبية الاقسام الثلاثة المذكورة تقتضي الحاق ما لم
يعلم وجهه بها والمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلاثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على
التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلاثة احدها النص على وجه الفعل
مثل قوله عليه السلم هذا الفعل واجب هذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة
على احد الوجوه الثلاثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا
لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة
واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله عليه السلم بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه
ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف
اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه وليعلم الثاني ما زاد
على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف ندبيته بوجوه ا قصد الرسول عليه السلم به التقرب
الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على الاصل العدم فيتعين الندبية
ب ان يوقعه على وجه القربة ثم تركه من غير نسخ ولا علة فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه
وتركه من غير علة ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك
والايجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا او الايجاز كونه واجبا مرة او مرارا مخصوصة او مدة مخصوصة
فيتركه عند انقضائها ج ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يؤذن برجحان
الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار
العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم د ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين
المندوب وبين غيره ه كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف
وجوبه بوجوه ا نصه عليه السلم على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما
ليس بواجب ب اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة ج معرفة كونه قضاء
لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر لمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من
الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم
باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا وحينئذ لا يكفي في معرفة وجه المقضي
دلالة على وجه القضاء د وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كما لو نذر ان رزق ولدا تصدق فرزق
فتصدق فيعلم وجوبه ه ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلاة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله ما يثبت ان ما يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت

بل ما هو اعم منه فكل يحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة **قال** قدس الله
روحه البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكان من الرسول عليه السلم علم ان السابق منسوخ اذا علم
تعبد عليه السلم به ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلم علم خروج الفاعل من التالي
وان عارض فعله عليه السلم قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به جاز عند
من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من منعه وان اختص بامته عمل بالقول الا نفي بالكلية والا اشترك
فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنه وعنهم وان اختص كان
نسخا عنا وان اختص به كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه
القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بامته دل على الخصاء
بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا فيمن يدل عليه وان جهل
تقدم الفعل وقدم القول لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا دون
الفعل لجواز تاخيره فيكون متناولا لا وتقدمه فلا يتناولنا **أقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض
لا يتم الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم
استحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما
او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب تحويل
حكم احدهما المحل الاخر او لزمانه كما لو فعل عليه السلم فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما
ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من علاه
متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ له ثم فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل ويقره
عليه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول عليه السلم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا
ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا
والفعل قد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين
القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون
المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عليه السلم او بامته
او شاملا لهما معا فالاقسام يب ا ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال
الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت
فعله محال عند غيره ثم يجب علينا مثل ذلك الفعل اذا علم انه اوقعه على وجه الوجوب للتاسي ب
ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزم مثل
الفعل والناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير
تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على اللزوم مثله لكل مكلف
فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا
عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول الا
اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه

ان لم

لنا لم

لما ثبت من وجوب ثم

فكان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا
متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل التاسي ز ان يتاخر القول المختص بنا من غير تراخ فيكون دالا
على ان حكم الفعل مخصوص به ح ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه
ط ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك
القول ى ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم
يا ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يب
ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم
القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى راجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج
اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقدور ومعروض وتناول
الفعل لنا غير معلوم لانه لا يحتمل تاخره فيكون منسوخا ولا لنا لكنا نحتمل تقدمه فلا يكون منسوخا ولا لنا
والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال قدس الله روحه البحث الخامس الاقرب انه عليه السلم قبل النبوة
لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابها ويمنع عمومية دعوة من سبقه عليه او وصول
شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت
لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطا من زعم انه متعبد بشرع ابرهيم او موسى
او عيسى عليهم السلم لانه عليه السلم اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان
ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان
يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم اقتده امره بالاقتدا بالهدى المشترك
من التوحيد وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله
تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبيا لم يحكموا بجميع اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم
ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوات الله عليه واله هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سبقه
من الانبيا عليهم السلم ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المتكلمون
فاحتجوا على ذلك بوجهين ا انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة
واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه واله
ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر لمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة
بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم ب انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر
اهل تلك الشريعة بذلك وللنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان
المقدم احتج الاخرون بوجهين ا ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها
ب انه عليه السلم كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول
بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يحصل
معه العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان
ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها قبا بالعلف والسقي والحراسة

الفعل يح

من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل
ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه
واجبا شرعا بل ولا على انه مادون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه مادون فيه من شرع
من تقدمه واما بعد نبوته عليه السلم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه
واثبته بعض الفقهاء الا فيما يدفعه الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان
متعبدا بشرع ابرهيم وقال اخرون بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلم والكل
باطل لما بينا والحق ان يقال اما ان يكون مراد القايل بتعبده عليه السلم بشرع من قبله انه كان يوحى
الى نبينا عليه السلم مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمايهم
وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه
من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلم متعبدا بشرع
غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى
الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمايهم فهو باطل
قطعا لانه عليه السلم لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي
ولانه لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما راه يطالع في التورية وقال لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها
والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وحفظ احكامها لوجوب التاسي به عليه السلم والتالي
باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عليه السلم بالاقتداء بهداهم وبقوله
تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والجواب عن الاية الاولى انه امره بالاقتدا بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى
الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام
التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه
الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره
من حكم كل الانبيا عليهم السلم بكلما في التورية لما علم من مخالفة اكثرهم لما فيها
فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرايع او في الانبيا
بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وحينئذ لا يدل على دخول نبينا عليه السلم في ذلك البعض
وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في [illegible] بل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين
ولان شريعة ابرهيم عليه كانت عندهم مندرسة فكيف [illegible] مامورا بها وعن الخامسة انها تدل
على انه وصى محمدا صلى الله عليه واله ونوحا والنبيين من امرهم باقامة الدليل وعدم
التفرق فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم قال قدس الله روحه المقصد

من بعده

الاولى

الناسخ ... في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي والعجز
لارتفاع الحكم بالعقل الا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثنا والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله تعالى عن مثل مامور به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان
انتهاء مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ
وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفا الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب
مشترك ويجوز كثيرا ما يستحيل باجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم
الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب نحو ان الطاري يكون اولى من غير علم السبب والخطاب
ههنا حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ **اقول** لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت
الحكم بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ لما كان التصديق مسبوقا بالتصور
بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال
اعني الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله
من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه وحكايته
ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن
انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري
انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف تابعه وافق ابا الحسين وهو الحق
لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة
عن عدم صفة وحصول اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما
تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف تابعه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات
الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم
بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما
استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول
عليه السلم وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي
الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم
بما تقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثنا والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مامور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال
بعد صوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة فان نهيه المذكور لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه
صيام يوم الجمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار لما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم
بالعجز لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف تابعه بذلك
فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه

لا

لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبقيد التاخر لا يخرج
الصفة والاستثنا والشرط والغاية لانها متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل
على التراخي ولان هذه المخصصات لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على التراخي ولان هذه المخصصات
لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان ... ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وحينئذ
لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل
مامور به ممنوع لانه ليس برفع حكم شرعي كما لو الامر بالشي لا يدل على التكرار حيث يكون النهي عن مثله لولا القيد
المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد
الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا
الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم
الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد
رفع الحكم بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض
وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته
بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانما زال لطريان الناسخ او بيان
انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر
على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته لانه انما وجد فلا بد وان يكون منعدما بطريان الناسخ
المضاد له اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه **أ** لو لم ينته حكم الاول بنفسه
لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه حينئذ لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذلك الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي
من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه ممتنع فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام
الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على تقدير ... وهو
الواقع فلا وبيانه ان الطاري هو متعلق السبب والباقي منقطع السبب بما ثبت في علم الكلام من كون
الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري
اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه
متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر
الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي وقوله ولجواز كون الطاري
اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال **ب** ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم
وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه **ج** ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه
فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته
لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن **أ** انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي
وان لم يعلم سبب قوته وحينئذ لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد
قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي

الخاص لا يستلزم نفي العام وعن ب ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل
دليلا عليه وعن ج ان المختار انه تم علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه
نفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه قال قدس الله روحه
البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا للامكان لاشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر
وللقطع بثبوت نبوة محمد عليه السلام وللاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلام
ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة او لم يبين انقطاعه وجب نقل ذلك ان بين وبقوله
تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال
ذكر المدة اجمالا او لم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى عليه السلام
لو سلم لكن الابد قد يراد بها الزمان المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في
السابعة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق ويكون
الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الزمان والاحوال المتجددة ومعارض بوقوع النسخ عندهم
كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقرب بخروفين كل يوم
بكرة وعشية ثم نسخه **اقول** اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر
الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح
والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على
قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين
فيامره ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في اخر فيامره به في الوقت
الاول وينهاه عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها
بحسب مشيته وارادته فلا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ الثاني
اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله
عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتج اليهود بوجوه ا ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه
ومتى كان كذلك استحال النسخ اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه
او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا
علمنا انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على
التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ حينئذ اما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه للدوام
مع علمه بالنسخ تلبيس فلا يجوز عليه ب قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عام
عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل النسخ ج ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع
النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر
والجواب عن الاول المنع من بيانه عليه السلام دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا

لكان

جعله

اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر
واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله
وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا
لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين
ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب
وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان
ذاتيين للافعال وقد يكونان لاحقين لها باعتبارين عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين
كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم
الاول فنسخه محال كما ذكرناه ومحض الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيجوز عندهم انقلاب كل حسن قبيحا او بالعكس
فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في آخر ثم نعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم
كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك لكم ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر
الثاني من التورية قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقا
بكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عليه السلام
والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كآية العدة وتقديم الصدقة على
المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين
فلما حصل زال التعبد وبقاء الاستقبال الى البيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد انه لم يتقدمه من كتب الله
تعالى ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان سنة او اقل فحمل السنة
على ذلك باطل بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه تصدق
سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها
زائلة بالكلية **اقول** اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم
بن بحر الاصفهاني لنا وجوه ا انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ب انه تعالى امر بتقديم الصدقة على
المناجاة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك
ج انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين د
انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل

وقت ما

من قال بل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس
فيه ما يدل عليه بل بالسنة وحينئذ لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا على كون
بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه
المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا
ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن ب فلان وجوب
الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه
فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن ج فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا
ابطالا او كالاموات في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا
وعن د بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو
تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه
ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله الا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى امثاله وعن اعتذاره الاول
بان عدة الحامل تنقضي باجل الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من حول
او فيه او ابعد فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم
كون كل الصحابة غير امير المؤمنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه
ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعف على المائتين والحال كما ذكر وعن
الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلي التوجه
الى الكعبة فهو وسائر غيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس من غيره من الجهات زال بالكلية

قال قدس الله روحه البحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا نسخ وصحة تغيره
كالقيام والقعود دون وجوه التصرف والنفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة
او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع
وتأخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كدوموا عليه
الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ
لما يساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط
وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى المخالف
كنسخ عاشورا برمضان وسائر الحقوق بالزكوة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم
التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور
احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه
نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين يكون كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة
حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها او وجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح
في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما

٤ نا

[illegible] كالاكل عند [illegible]

يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف
فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما للمتعلق بهما وهي صفة لازمة
لهما واما فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ
فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
وصورها ودون الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى
بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها او رفع حكم البراءة الاصلية بايجاب
الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه
بعضه اذ يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او لما هو ملزومه بل لو علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب صح ورود
النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع
الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون
دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف او عجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ لما عرفت
في شرح حد النسخ وان يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه
وجود ما يدل فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل
فانه كان مضادا للحكم الاول كفى دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة
لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافات بينهما بل اشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا

قال قدس الله روحه البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان
بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية لنا الوجه ان
ذلك لا يلزم البداء اذ شروطه اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة
هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر
به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثلا وتناول الامر الاعتقاد والنهي الفعل
لانا نقول المثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والآخر مفسدة فيه والاول بين وطهما
فكذا النهي ولامتناع التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الآخر واما ثانيا فلان الامر بالاعتقاد
فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل لا العلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان
ابرهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل للفدا ولان السيد قد يأمر عبده بفعل بشرط الا ان ينهاه ولاحتمال
كون الفعل والاصلحة قبل النسخ ثم تغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابرهيم
عليه السلام بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهي مع ظن الامر به بلا عظم الفدا
عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن ورد انه ذبح لكن الله تعالى وصل ما انقطع والسيد انما يحسن منه لجواز
البدا عليه بخلافه تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ

الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لساوي ما علم استمراره

تقدم

تقدم

على جواز نسخ الشي بعد التمكن من فعله وحضور وقته سوا فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة
في وقت فيامر به ومفسدة في اخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ
والمنسوخ لهما وسواكان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع
الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب
الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس فيما منع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة
وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المص
ما اختاره الاولون وهو الحق لنا وجهان ا لو جاز ذلك لزم البدا اعني ظهور حال الشي بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البدا التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل
ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة
الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد متعلقه استغني عن ذكر
اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه ب ان الفعل المامور به ان كان
مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك
المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وحينئذ يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا
لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق
الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق الامر الفعل نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل والعزم
عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور
الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل
لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر
في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان لفظ المامور به كالصلاة مثلا ظاهر في نفس الفعل
واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر فيرد من غير قرينة وقد تقدم بيان استحالته
سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر حينئذ امر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو
فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه ا انه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلان ابرهيم عليه السلم كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام
اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفدا وذلك دليل النسخ لاستحالة الاخلال
عليه السلم بالواجب واما الثاني فظاهر ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب
بشرط ان لا انهاك عن خياطته وكذا يحسن من الشارع ج ان الفعل المامور به في الوقت المعين
قد تكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر ويتضمن
مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي لما يتضمن الامر
من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابرهيم عليه السلم بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته
من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا يقين ويدل

[margin:] النهي نفس متعلق به
[margin:] على سبيل به

قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والعلا لا يدل على انه
كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون ما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نسلم انه لم يذبحه
فقد روي انه عليه السلم ذبحه وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفدا قلت لا نسلم وذلك لان الفدا ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين
عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة والظاهر ان علة حسن ذلك من السيد العبد جواز البدا عليه وتحقق
ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما
يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا ايضا فاستلزام
الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويت تلك المصلحة و
الصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشي قبل فعله فانه اعم
من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند
مباشرة الفعل المامور به وهاهنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحته ثم صار مفسدة
قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم
الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال قدس الله روحه البحث السادس يجوز نسخ
الشي لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم
لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد غيره منها في اللفظ اذ هو المفهوم
هنا ويجوز نقل الشي الى انقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد
وصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون
الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم الشيخين ويجوز
نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تنافي بين الشي وشرطه والخبر ان
امتنع تغيره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمرت نوحا الف سنة ثم نبين من بعد انه الا
الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر
على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا وكرر على حكم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار
عن الشي لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن الشي حتى الخبر عن التوحيد كما منع المحدث
القرآن وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخها بالاخبار بنقيضه
مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة ولا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل
على وجه قبح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى يجوز نسخ الشي لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز
اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون
جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عليه السلم المستفاد من قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني
فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم
قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه فان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية

[margin:] ع النسخ

وههنا قال الا بآيات بخير منها او مثلها وليس الحكم كذلك فيكون المراد ما هو انفع منها او مثلها في النفع حتى
في الاول نظر من حيث ان المعدوم شيء فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مماثلا بما يتابه ولا يحصل الفاعل للعلا
القابلة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي
هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم
ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين
صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت
والتعنيف حدا على الزنا او نسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة
في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل ليس كذلك
والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي
فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من
المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاك كل منهما عن الاخرى فان قراءة القرآن
بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عليه السلام من قرأ القرآن واعربه فله بكل حرف منه
عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة
ما دل عليها منه كالصلاة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احديهما موجبا لرفع الاخرى
ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية
المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء
الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل
ويخلو القرآن عن الفائدة حينئذ ونسخ التلاوة دون الحكم يشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة
الحكم فارتفاعها يوهم زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة
اذا لم يقم دليل على نسخها اما على تقدير قيام دليل عليه فلا واللازم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة
التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله
تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا يوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان
ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق
الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض
الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية
الى التخصيص وكان تطرق النسخ الى الحكم مشروطا بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة
لا ينسخ والتأبيد شرط احتج المانع بان تقييد الامر بالتأبيد مساو للتنصيص على المأمور به في كل
وقت من الاوقات ولو كان نسخ الثاني ممتنعا فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول
قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة يجوز نسخ الخبر ومنع منه ابو علي
وابو هاشم واصحابنا مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين

بقاء التلاوة

البصري وفصل الاخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او حلال
او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تقادم
الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند
المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو تخلل فيهما
اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار
بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون
الخبر صدقا لا يمنع من تطرق النسخ الى الاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار
بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عمر نوح الف سنة ثم تبين بعد انه انما
عمره الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس فيه رفع حكم شرعي وانما هو بيان
ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج المخالفون بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز
ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ثم يقول ما اهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل كان كذبا والجواب انه معارض بايهام
النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة تعدد
اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون
كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص للاشخاص لا الازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت بعض وصف الخبر ان الحكم الشرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ في كل ذلك
جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة السادسة العلماء ان وجب لكونه مصلحة وكان
مصلحة لازمة له لا تتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه
تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح
او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعمل بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال
قدس الله روحه البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز
العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين العمل بالمتأخر احتج الشافعي بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية او المساواة وانما يتحقق في القرآن وبان اضافه ولقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم والناسخ ليس بمبين وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الاتي
به ناسخا خصوصا وقد رتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص للازمان فهو بيان
مدة العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قصدوه لاختصاصه
بالمجمل وانكار التبديل منه يدل على انه يوحى من الله بقرآن او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلاجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل
عارض المتواتر وهو متأخر ولوقوعه في تحريم كل ذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ
القبلة والجواب بالاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر

تخصيص الزمان

فلا مساواة فلا بيان ضده ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة
والخالة تخصيص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلم انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا
الصايح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الى بيت
المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليس في القرآن وصوم
رمضان ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله
لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للاخر والجواب لا يدل على حصر
كلامه في البيان ومما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **اقول** لما فرغ من البحث
عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ
انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي
يمكن عروض النسخ له منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما
ياتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام
الثلاثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها طاب ثراه هنا مفصلة آ نسخ الكتاب بمثله اي نسخ
الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم
وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز ب نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابي حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما
اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين
ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا انتفى المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل
بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزام الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر
وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه آ قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند
الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلم ولانه وصف
الماتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مثلا لها ولا يتحقق في غير القرآن ان يكون خيرا منه
او مثلا له لان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك
من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القرآن
قرآن ب السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع
للشيء ليس مبينا له بل ضدا ج قوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا يكون
ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز ان
كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه قد رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا

واحد ٤
والاخبار ذاتها ٤
لان فيه جمعا بين النقيضين ٤
من ح

عن الن

عن النسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتي به فكان
الاتيان متقدما على الماتي به بل لانه عبارة عن اعادته فيرتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ
وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم من جواز كون
القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال
المذكور من وجوب كون الماتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقني
منكم بحمد وشكر وثناء القيته بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطا والانعام
والرفعة والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق
التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رافعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما
للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض
آخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل وبيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مخصوص ببعض
القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل
اليهم وحينئذ يجب حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث ان الاية
انما دلت على انه ليس للرسول عليه السلم تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك
بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم ج نسخ الكتاب
بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب
العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبد
الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون
سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب
العزيز والسنة قال علي عليه السلم لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لانه علل عدم
القبول بوصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة ولو
علل بذلك رد شهادته ولانه عليه السلم علق رد الخبر بمعارضته وهو قيل كونه غير مردود ودل انه وضع على الرد
بكون المخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل
الظاهر بوجوه آ انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخه بهما قياسا
عليه والجامع كون كل منهما دافعا للضرر المظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين ب ان خبر الواحد دليل
شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع
ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلم المنقول احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على
خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلم عليهم في ذلك

واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة بفرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه
عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع
تحقق هذا التفاوت بينهما لا تتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه
الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ
المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان علم وجدانه فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة
لا تدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعده محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة باخبره
شرعا اباحته كونه مباحا بالاصل فتحريم غيرها فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكم عقلي لا شرعي وحينئذ لا يكون
النهي عن كل ذي ناب نسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها بل مخصصة به لان الامة تقيد بالعقل واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز
ان يكون النبي عليه السلم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك
من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع
الاصوات بحضرة الرسول عليه السلم بان القبلة قد استدارت **دو** يجوز نسخ السنة مطلقا
بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا
اما الثاني فظاهر اما الاول فلوجوه **ا** ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتدا الاسلام
وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخ تلاوته
او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا
الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا **ب** ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين
بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر **ج** ان صوم
عاشورا كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون
ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سوا عين رمضان للبدلية او لا **د** جواز
تاخير الصلوة في الحرب الى انقضا القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز احتج الشافعي
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن
ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب
ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه عليه السلم في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان
مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وحينئذ يجوز ان يكون بعض
الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم يظهره الله تعالى باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم
من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فيما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا

كان ؟

استدارت

فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا
لما سينزله الله تعالى فيما بعد سلمنا لكن لم قلتم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان
الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض **و** يجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم **ز** يجوز نسخ السنة
المنقولة بالاحاد بمثلها لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عليه السلم المنقول احادا كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر
فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر
ح لا ينسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا **ط** نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز
عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** قدس الله نفسه البحث الثامن
الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عليه السلم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان
عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما اخطا ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون
الاول خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطا او اجماعا لزم تخطية
احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شا بل يبين زوال
شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل
فيمتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لانتفاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه
النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول
عليه السلم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلم
لم يكن تقول غيره عبرة وحينئذ نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب
او السنة او الاجماع او القياس لم يرجحه على ما ياتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد
وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عليه السلام
وحينئذ يكون خلاف مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو محال لما ياتي واما
الاجماع فمحال لان الاول ان كان الثاني لا عن دليل كان خطا وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه
حينئذ ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان يكون
من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون
جايزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما
شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر
لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط بتحقق الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف
فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان اجماع الثاني رفعه ولقايل
ان يقول لا نسلم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عليه السلم فان الرسول عليه السلم اخبر ان امته
لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة وحينئذ يتحقق الاجماع من دونه لانه لا يحتاج قوله صلى الله عليه وآله

الربع اربع نخ

لانه

والقياس نخ

لان نخ

على

في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع
شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون اجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول لا يرتفع بارتفاع الخلاف
الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشي مرتفع بذلك الشي على ان هذا
وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل
ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون
ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف
النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم احدهما خطا
الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما ياتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة
ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز
كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف طاب ثراه وموافقيه واما عند الجمهور القايلين بانه حجة مطلقا فجوزوا
نسخه بالنص في حياة الرسول عليه السلم وبعده بالاجماع لجواز ان نصه على خلاف الحكم المستفاد
من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا
لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخه للقياس
الاخر كما لو اقتضى القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف مناف
لذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الماء
ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك
ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعم فلا تقل لهما اف
الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او
بالعكس منع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى
فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون
رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنعه تارة
لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا
تضربهما ولا يلزم من رفع احد الحكمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى
تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه قال قدس الله
روحه البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة
فالحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق
بامور ثلاثة ا كون الزيادة هل يقتضي زوال شي ام لا والحق ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها
ب ان هذا الزوال هل يسمى نسخا والحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو نسخ
والا فلا ج هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايل ان كان حكم العقل جاز
والا فلا لانه لا يجوز نسخ الزايل بالظني فزيادة التغريب او عشرين لا تزيل الا نفيهما الثابت
عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا لجواز ثبوته بخبر

كونه

صح فالحنفية

الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة
كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه
بخبر الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان
ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان
قارن كان تخصيصا يقبل فيه والحق قطع رجل السارق ثانيا رافع لحظر قطعها الثابت
بالعقل فيجوز اثباتها بالخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان
قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه فانما علم عدم قيام غيره مقامه بان الاصل عدم
وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ والحكم بالشاهد واليمين
زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح
قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما
واجزائهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد
التشهد قبل التحلل لنسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد
وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لعدمه الاصلي
الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوم النهار لم يوجب بعض الليل فانه رفع حكما
عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم
عقلي اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه
مسايل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلاة
كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وخالفهم
الباقون من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم
كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير
لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها
بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف
يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال
الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افاد
النص المذكور من جهة دليل الخطاب والشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله
في سايمة الغنم الزكوة او زكوا عن الغنم ان كانت سايمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال
القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة
ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة العشرين على الثمانين في حد

٤ فانه

القذف وفصل ابو الحسين البصري وتفصيلاً استحسنه المصنف اياه وهو ان النظر في هذه المسئلة
يتعلق بامور ثلاثة احدها ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شئ ام لا والحق انها تقتضيه لان
اثباتها ينفي اقل ما يقتضي عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخاً والحق ان الذي
يزول بها ان كان حكماً شرعياً وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخاً وان كان حكماً عقلياً وهو
البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخاً وثالثها ان تلك الزيادة هل يثبت بخبر الواحد والقياس
ام لا والحق ان كان الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة
فيما يعم به البلوى وان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغيرها هذه الموانع لا تعلق
لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكماً شرعياً فلينظر الى دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه
ناسخاً لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى زيادة
التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلده ثمانين في حد القذف ليس نسخاً لانها انما رفعت
نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك
بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب
بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخاً وحينئذ يجوز اثباته بخبر الواحد
ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي
وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعتبر رفعه نسخاً كما لو زيد على الفرايض خمس فريضة فانه لا يكون
نسخاً ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفاً
على اداء الخمس وصار متوقفاً على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على
اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانون كمال
الحد او رد الشهادة متعلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخاً فلا يقبل فيها خبر الواحد
ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواتراً الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقاً في الكتاب
العزيز بالايمان وكان التقييد متراخياً عن الاطلاق كان نسخاً لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر
ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارناً كان تخصيصاً له
فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق
الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم
اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجرائه على الاطلاق ومعه ينتفي التقييد حينئذ
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخاً الثالثة اذا قطعت
يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فاريد قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخاً لان تلك الاباحة
رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا
فعلاً مطلقاً ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعاً لحكم عقلي وهو اصالة عدم
ايجاب ذلك الفعل او عدم قيامه مقام الفعل المامور به وليس الامر الاول دالاً على شيء
منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه

زوال حكم

اثباته حكم

وحينئذ لا يكون نسخاً وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته
مقامه رفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقاً بخصوصية الفعل الاول بالذات
وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقاً بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان
وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخرى ثابتاً الا انه بالعرض من حيث ان القيام
بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وحينئذ يكون نسخاً اما
لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير نسخاً
ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواتراً الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد
واليمين ليس نسخاً للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكماً عقلياً
وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر
الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثاً
لم يكن ذلك نسخاً لانه لو كان نسخاً فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما
لوجوبهما وهو باطل ايضاً لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير
انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزايدة والان لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة
الزايدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخاً نعم يكون ذلك نسخاً
لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزايدة قبله فلا يقبل فيه خبر
الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعاً لوجوب التحلل بالتسليم
او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخاً فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة
غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها لما تقدم انما هو رفع
لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخاً فيقبل فيه خبر الواحد
وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة
ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخاً الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام الى
الليل مفيد لكون الليل طرفاً وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلاً يرفع كون الليل غاية
وطرفاً وهو حكم شرعي فيكون نسخاً ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه
صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار
ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخاً ويقبل فيه خبر
الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيداً لكون وجوب الصلوة
مشروطاً بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطاً اخر لوجوب
الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخاً لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان
قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم منه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق
امر اخر يكون بدلاً عنها اذا لم يقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط

موجب لعدم المشروط وحينئذ يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات
شرطا اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة
واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب ودون الثاني **قال** قدس الله روحه
البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة
فصل السيد المرتضى جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى
فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين
يغير حكم الصلاة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كان يفعل عليه قبل لم يجر مجراه فالصلوة
منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها
كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو اسقطنا التوجه بالتخيير
للاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا لم يجز ولو خير بين جميع الجهات
لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان
النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما
لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا
لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة
مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصنف طاب ثراه
فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن
لها حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعتين من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو
نقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعتين من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه
نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاث بل هي عبادة اخرى ولانه لو كان
من صلى الصبح ثلاثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه
خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع (ا) نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها
لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كان يفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى عدمها فجملة الصلاة
منسوخة (ب) نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت
تفعل قبله كانت مجزية (ج) نسخ القبلة ان كان الى التوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت
تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال
بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا
من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة
لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا
وفيه ما تقدم واختار المصنف طاب ثراه في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل
ان كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كما في ادلة التخصيص واجاب عن

بعد

انه

حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث
هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلاث ممنوع والا لافتقر وجوبهما الى امر جديد وهو خلاف
الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال ما ليس
من الصلوة فيها **قال** قدس الله روحه البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص
عليه وبالتضاد مع معرفة المتاخر وبقول الصحابي ان هذا الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ
وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني **اقول** يعرف كون الخطاب
ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلم او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ
النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلولهما
مع علم المتاخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا
اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين
كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في
الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل
عليه مثل قوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم
منه ان النهي والايجاب قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة
كذا او يتعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي
هذا الخبر متاخر عن ذاك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله عليه السلم اذا التقى
الختانان وجب الغسل اذ ليس في ذلك مستند الى اجتهاد وبحث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله
هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم
كما قلنا او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال
ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهمه
وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر
وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى قال قدس الله روحه
المقصد السابع في الاجماع والحمد لله وحده وصلى الله على خير خلقه محمد النبي وآله الطاهرين وكتب مصنفه عبد الله
بن الاعرج الحسيني حامدا لله تعالى ومصليا على سيدنا
رسوله محمد النبي وآله الطاهرين

م م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال قدس الله روحه المقصد السابع الاجماع

وفيه مباحث الاول في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من
الامور وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد عليه السلام فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام
الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الخطا وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجماع الخلق الكثير على الخطا **اقول** الكلام في الاجماع
تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى
فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق
ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر ويقال
اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف طاب ثراه بما ذكره فخر الدين
في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور قال والمراد
بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض
الآخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال
على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فقوله الاتفاق كالجنس
وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة
محمد عليه السلام يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى
وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون
اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية
واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين
في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو
تحققه فقد منع منه جماعة قالوا انه لا يكون معلوما بالضرورة ويمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع
اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق
في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق رجحان المستند الى دليل
الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وآخرون
سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بالذات
والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي القطعي باشتراطه عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم
يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين
المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه

الجزء الثاني من كتاب شرح التهذيب

وسلوك خلافه لنفقيا وخوف ومن هنا قال الفخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر
فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم
للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فقد قاله الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على راي اصحابنا
الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله
لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة
سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه ا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك
يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يرتب الوعيد عليهما فانه
لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع
قول وفتوى تخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين
القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون
اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم ب قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل
وهذا رتب عليها الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطا وفيه نظر لان العدالة لا توجب
العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطا ج قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من
ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم
من امرهم بالمعروف فعلهم به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر
مرة واحدة في حياة الرسول عليه السلم ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد د قوله عليه السلم لا تجتمع امتي على
الخطا وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلم هذا المعنى بصيغ
مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع
امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطا عليكم بالسواد الاعظم
والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما يأتي ه من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره
ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول
كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطا فالاجماع
حق وان كان الثاني فكذلك لانا راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر
عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة بمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لمنع
من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل

وليس عند الكل قال قدس الله روحه ويشكل الاول باشتراط تبين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته
الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهومه فيما به صاروا مؤمنين
ولان السبيل الدليل لمشاركته الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة
فيه ولان الاية تدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع
ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة
وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال
المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك
في المعصوم اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا
اما على الاول فلان الاية على الاثر تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان حلت فيشترط تبين الهدى
لكونه شرطا في المعطوف عليها اعني مشاقة الرسول عليه السلم والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب
اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط في المعطوف فيهما تبين جميع انواع
الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وحينئذ لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك
الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا تحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط
اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا لكن عن متابعة كلما كان
غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظي غير سبيل مفرد
فلا يفيد العموم وتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية حينئذ ان كلما كان
مغايرا لكلما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير
سبيل المؤمنين يستحق العقاب وعلى الثاني مسلم بقول الموجب وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين
او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي
يغايره هو الكفر بالله تعالى ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل
لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شي حتى الاكل
والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع
من الكفر سلمنا لكن لفظ سبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا
فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على الاتفاق
على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق
المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما مفضيا الى المطلوب فيكون الاية دالة على وجوب
متابعة المؤمنين في الدليل الذي اخذوا الحكم المجمع عليه منه وحينئذ لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل
على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لاخذ الحكم
منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع
غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك
فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب

اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه
ناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء العموم قال السيد المرتضى
قدس الله روحه هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين بمعنى الذين علم منهم
الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لعدم
القطع بموافقته باطنه لظاهره وهو حق **قال** قدس الله روحه والثاني بان وصف الامة بالعدالة
تستلزم وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة ليكونوا شهودا لا ينافيها الصغاير
ولان شهادتهم في الاخرة والعدالة تتحقق هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم
ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى يقتضي اشتراط
التواتر **اقول** لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة
على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الاية تقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم
البطلان وحينئذ اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى وان
المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة لا يقال غاية هذه
العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغاير وحينئذ يجوز وقوع الصغاير
وحينئذ يجوز وقوع الصغاير منهم وهو خطأ فتحقق جواز اجتماعهم على الخطا ولان شهادتهم
التي هي الغاية في العدالة انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة حينئذ اذ العدالة غير معتبر
في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان
الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم
امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع
وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد ولا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية
عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال
كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتاج الى
بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لانها لو كانت ظاهرة وكون
بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو المخصوص وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف
ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وقد تحقق
المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم
الخطا وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المصنف ترك ههنا البحث في تحقق الاجماع
ولم يتعرض الا عن ماهيته وكونه حجة وقد ذكرنا في مطوليه على قوله ويشكل الاول الخ فيشكل الثاني وكذا
الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** قدس الله روحه البحث الثالث
قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين الاولين حق اذ التقدير
ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا لو فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني

باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان
الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمته الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه
اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل
بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم مطلقا فيهما او اختلف
بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما ولا ينقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يفرق احد ونقل
الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المندرجتين تحت ذوي الارحام وان اختلف
الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في جميع **اقول** كل مسئلة
اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي والسلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في
الباقي فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب
الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن
بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية
كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان
جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني
وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك
القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطا وهو
اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية
والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز
ومثال الاول كميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال اخرون
بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا
من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام
ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي
وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي
مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة
قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه وكان جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على
القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهم على التخيير
واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار
وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم
تفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه والحق ان يقال ان نصوا
على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من
الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا

يقع على اقسام ثلاثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول
بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين
فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه
من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة
الحكم فيهما اجرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة
لم تفصل بينهما بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة
وهي كونهما مندرجين تحت اولي الارحام الذي عنى الله تعالى بقوله واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم تتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ
وبيع الغايب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز
بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي
في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والثاني باطل وفاقا فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول
وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر
وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكورة اجماع فالفرق
رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بتغيير الفصل والقسم
الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد الجمعين فالفرق رافع
له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما
قايلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المص طاب ثراه لحرمان الجد مثال للمشتمل على رفع ما اجمع
عليه لا لما لم يشتمل على ذلك **قال** قدس سره البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير والاجماع
على تسويغ الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا
اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفية والشافعية
وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله وبتدافع الاجماعين وبالمعارضة
بالموت ولانه لو كان الدليل لم يخف عن الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل
لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم
الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طايفة
تعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم
انقلاب الخطا حقا لمنع من موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاحياء ويجوز خفا الدليل
عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق
اقول في هذا البحث مسئلتان ا اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد
ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه
ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد ذينك القولين

فيصير الباقين الى قوله واجب فيكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك
واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول عليه السلم في موضع دفنه
ثم اتفقوا على قول امير المومنين عليه السلم في دفنه في موضع قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا
في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون
على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المومنين فيجب اتباعه
لما تقدم احتج المانع بان الطايفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه
اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول
وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطا وانه محال والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين
فانه مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال الشرط فذلك الاجماع
فيزول هو لزوال الشرط هذا على انا نمنع من الاجماع على التخيير فيه وكل واحد من الطايفتين توجب الاخذ
بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطا الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع
من بعدهم على احد ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري
والجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني
ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز
في الجميع والعلم بذلك ضروري وحينئذ يكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع وهو حاصل لان حصول
الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم ب اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على
جواز الاخذ بايهما فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان وانه محال ج لو كان
قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطايفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل لان الموت
لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني حجة كونهم كل المومنين حينئذ
وهو ثابت هنا د لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطا او لدليل وهو محال
والا لم يخف عن اهل العصر الاول ه اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض
وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القايلين
من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن ا ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عليه السلم التنازع
والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني
رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن ب ما تقدم من ان الاجماع
على التخيير مشروط بعدم الخلاف فاذا زال الخلاف زال الاجماع والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب
وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط
بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه
فان قلت هذا وان كان جايزا عقلا الا انه غير جايز من حيث وقوع الاجماع على انتفا اشتراط الاجماع
الوحداني به قلت اجماعهم على انتفا الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول فما اجاب

بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها
ولا يجوز العمل بقول مخالفيها لما تقدم وعن ج انا تبينا بموت احدى الطائفتين وبقاء الاخرى
حقيقة قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة
الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيبقى قول المخطئين صوابا قلت لا نسلم
جواز موت المصيبين باجمعهم وقد يصير بعض المخطئين الى قولهم وعن د ان اجماعهم انما يدل على
خطاوه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن ه ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع مجمع عليه
مطلقا جائز لما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق
فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال قدس سره البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني
كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تقاسم الطائفتين في
القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط
والبحث والتامل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل لحصول
الظن به اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل آ اذا انقسم اهل العصر قسمين كل منهما يقول في
المسالة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع
اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني
كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة
اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي
صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم ب
هل يجوز تقاسم الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القولين في المسالة الواحدة بان يقول
الاولى فيهما بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظاهر لان المعصوم في احدهما فاخذ
بعضها في قول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما
انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية
كل الامة في المسالة الواحدة على البدل فمن اجاز جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه ج انقراض
اهل العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا
فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول
الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة
الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في
زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وحينئذ يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض
التابعون حتى تجدد من تابعي التابعين مجتهدون لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم
جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل والفحص
عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر له قول الا بعد

المصيبين

وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسالة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع
فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد د الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو
اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية [illegible]
والغزالي لنا انه يفيد الظن بوجوب العمل بما حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع
نوع من الحجة فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا على السنة بجامع تضمنه دفع الضرر المظنون
قال قدس سره البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال
السكوت عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده
او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقاده
انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقدونه
من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال
بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال
باخر وذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل
العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث يشتمل على مسايل مشتركة في انها ليست اجماعا او دخلت
فيه كما ان البحث السابق يشتمل على مسايل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه الاولى اذا قال بعض اهل العصر
قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال
الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة
قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القائل ان كان
معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون
لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون
لعدم اجتهاده في المسالة او انه اجتهد وادى اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منعه من اظهار مذهبه من خوف
او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير
انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او
اعتقد ان ذلك القول خطا لكنه من الصغاير فيقع مكفرا فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني
فلان السكوت عن الانكار حينئذ اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم
المخالفة والعام لا يدل على الخاص ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة
جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسالة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول
فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية ومع تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر
ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم ينقل خلاف القول المذكور مع عدم ظهور الخوف ولا التقية
علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك سلمنا لكن اللازم من حجته على تقدير
تسليمها انما هو عدم اعتقادهم وهو خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم

خلافه الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانه يخص مجالس الحكام فيقدم عليهم يكون
مما خالف مذهبنا ولا تنكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكر ذلك ولا ينكت الا الرضى
فيكون حينئذ اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم التاسعة اذا قال بعض
الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القايل معصوما لاحتمال ذهول
المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة
ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن
بعدهم الاستدلال باخر وذكر تاويل اخر والحق نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصر يفكرون
ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير تكبر فكان اجماعا واما
التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع
ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان اجماعا اما اذا كان التاويل
الثاني منافيا للاول واتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطيه اجماعهم السابق نعم تاول الاولون
اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطيه
التاويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم تتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال
اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوزوا ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة
الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه قال قدس الله روحه البحث السادس
اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله
صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام
سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطا رجس فيكون منفيا ولقوله عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها من الوحي وهم عليهم السلم مهبطه
والنبي عليه السلم منهم وفيهم ملازم لهم وانما لا يخفى عليهم افعاله وكذا اقواله ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم
فهم اعرف بالاحكام فهو من الخطا ابعد وحمل الاية على الزوجات باطل لمخالفته الخبر المتواتر من لف الكساء
ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جميع انواعه خصوصا مع تاكيدها بالتطهير
وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا
قايل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عن من ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا
قايل بقصره على الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلم حجة عندنا وعند الزيدية
خلافا للباقين لنا وجوه أ قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطا رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد
واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ان له الرجس بالكلية والاتيان
بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظة عنكم على الرجس
الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الشامل لهم تعظيما لشانهم والندا

على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك
بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم لان النبي صلى الله
عليه وآله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله
الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر الاية تدل على انه
تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا لانه تعالى يريد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب
على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل
البيت عليهم السلم وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فحمل
الاية على غيرهم خرق للاجماع والخطا في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم عليهم السلم ب النقل
المتواتر من قوله عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما الذي يتحقق معه نفي
الضلال المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه
لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من علم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب
ج اهل البيت عليهم السلم اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي
عليه السلم منهم وفيهم وهم ملازمون له متى شاهدوا افعاله وسمعوا اقواله معاشرهم ومجاورهم
وهو عليه السلم يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويتوجههم بالخطاب على وجه الاختصاص
في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها
اعترض على أ بان الاية ظاهرة في ازواجه عليه السلم لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن
وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى
ب انه خبر واحد والامامية لا تقول بحجيته وعلى ج انه منقوض بالزوجات فانهن يخالطنه
في معظم اوقاته والجواب عن أ ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول
عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه عليه السلم بلف الكسا على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى
بل عدل عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه على ما تقدم والزوجات
لسن معصومات اتفاقا وقد وقع الخطا من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عن من ذكرنا ثابت
اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قايل
بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فتثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق
ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو
ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه محال وعن ب ان
الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم
واما على فضيلتهم وعن ج الفرق بين اهل البيت عليهم السلم وبين الزوجات ظاهر

فان حرص الرسول عليه السلم على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته
اذ من المعلوم ان كل عاقل يواضب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات
على ملابسته وملازمته انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف
اهل البيت عليهم السلم فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلم انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل
المعارف واقتناء الفضايل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلم علمني رسول الله صلى الله عليه وآله
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب **قال** قدس الله روحه البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله عليه السلم وحجة
مالك بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب لمنعه
اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلاثة والشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين الباقين رتبة الاجتهاد
ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت خطأ لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيه
اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم
بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين
وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان
المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم
عند كونهم غير جماعة وهو باطل اتفاقا واحتج مالك بقوله عليه السلم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة
يعول عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العمليات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون
مختصا بزمانه عليه السلم ويكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه
خطا خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفا
كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل
الشر بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة
اليها في زمانه عليه السلم او استيطانها لما فيها من البركة والترغيب واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا
لان امير المؤمنين عليه السلم فيهم وهو معصوم فلا ينظر الى الخلفاء اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه
حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في
توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه
وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتجوا على ذلك بقوله عليه السلم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان
واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل
على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة
اما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة

الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه
الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال توجهه لقوم من العوام المقلدين بتلك الخطاب وبالمعارضة
بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم
من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون
بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملؤ الارض ذهبا ما بلغ مد
احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل
على فضلهم وعلو منزلتهم وتشرفهم بصحابته عليه السلم لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون الخطاب
بالخطاب قوما من اهل التقليد ومع عظم تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على
ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان
الصحابة رجعوا الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سيل
عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سيل عن شيء فقال سلوا مولانا
الحسين فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسيل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه
السايل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان من يرى حجية اجماع الصحابة
لا يلزمه بطلان قول التابعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسايل
لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسايل سلمنا لكن لا نسلم
رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم
الخطاء في رجوعهم والحسين عليه السلم من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية
لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا **قال** قدس الله روحه
البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول
الامام وحملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فاختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين
من اهل القبلة في مسايل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم
في تلك المسايل لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسايل فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم
يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لانه من علماء بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول القضاة لانهم مؤمنون
ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لانه من علماء بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط
والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود وانتفاء العلم بالاجماع
حينئذ والجواب عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم **اقول**
في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسايل الاصول
هل هو حجة ام لا والحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين ولهذا كان معصوما فيكون
داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة هنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت
وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد
قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور

فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفته موجبة لكفرهم ومخرجة لهم عن الايمان او لا فان كان الاول لم نعتبر
بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين حينئذ فثبت وهم دون الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال بالاجماع
حجة ودليلا لا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما يثبت بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسايل
من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان
لا يخرجهم عن الايمان خلافا لنا وهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطا كل واحد من
من شطر الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة
الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون
احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الاحد والاثنين كما يصدق على الزنجي
انه اسود مع بياض اسنانه والمقارنة ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق
الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شي من الاجماعات باتفاق الفقهاء واحدا واحدا والجواب عن الاول
بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة
في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس
اسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء الواحد
والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا الظفر والاسنان وعن الثاني
انه غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين حينئذ وانحصارهم وضبطهم **قال** قدس الله
روحه البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا كان خطا والقائلون بمنع المخالفة وترك
البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم لا يقال
جاز ان يكون ذلك ظاهرا فيتفق الاجماع بها ولا يجب من موافقتها الاجماع لجواز صدوره عنه خلافا لابي عبد الله
اقول اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن
التبخيت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطا فلو فيه قم وان تقبل لو
على ما لا يقلون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص
طاب ثراه في النهاية بان المراد من الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز ان
كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر
فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع الاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع
على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل
والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة ويحرم مخالفته
وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء
فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان لا عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه
وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل

ولا امارة ولا صحة لكم على ذلك بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك
لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع
عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن
ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير
الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن
دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها
الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على شاو ونوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة
الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فتجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض
باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب
الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان
صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غيره فيظن انه
فتعين هو كذلك **قال** قدس الله روحه البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلام
الى يوم القيامة والا انتفت فائدته ولا قول الكفار لان اية المشاقة يدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخبار
من الدليل لان لفظ الامة منصرف الينا ولا قول العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطا فلو كان قول العلما
خطا لزم الاجماع على الخطا ولا عبرة بقول المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم
في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي
المتمكن من الاجتهاد اذا لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب **اقول** لا يعتبر في الاجماع
اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيامة لان الادلة الدالة على الاستدلال به توجب ذلك
الاستدلال ان كان قبل يوم القيامة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين حينئذ بعض الامة لجواز
تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال
ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على
موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع
المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب الاتباع الامة والمفهوم من الامة جميع من تبع الذين
قبلوا دين النبي عليه السلم فيجب حمل اللفظ عليه وحينئذ لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين
والامة اما العوام من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع
قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين وكل الامة والعوام
من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان
يكون قول المجتهدين المخالف لهم خطا لزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطا من جهتين
فان خطا العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطا المجتهدين في عدم
اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث ويزعم
ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزم تخطيه

كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين
في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في
المسائل الكلامية ولا عبرة بالمجتهدين في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس
لان كل واحد منهم كالعامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وبالعكس لا يشكل وقد تقدم
ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر
على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واتفقه دون معرفة صحيحها
من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه
فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام
الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطا من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال
قدس الله روحه البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان
قول التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول
اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطا والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد
فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم
الضبط ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فيجتهدوا ولم
يقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط في المجمعين
ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر
واما الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ
المؤمنون والعياذ بالله تعالى الى الثلاثة او الاثنين لصدق عليهم المؤمنين والامة فيكون
قولهم حجة عملا بالمقتضى اما لو انحصر في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم
الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر
بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم
حجة قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان الحجة
في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه عملا بمقتضى الاية المتقدمة واحتج المخالف بوجوه ا ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة دون غيرهم
فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة
اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناوله الاية الا من كان مؤمنا
حال نزولها وقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطا واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماعهم السالم عن
معارضة الادلة ب الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم
ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها
ج اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطا وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا

وكذا م

والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا للاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان
هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه د الصحابة
اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل للاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة
خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فتناقض الاجماعان وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم
من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين
حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة بقا المشافهين بالخطاب
ما تجدد بعد وفاة الرسول عليه السلم والاجماع لا يعتبر الا بعدها على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا
وعن ب ان ما ذكروه مع ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن
ج بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص ودلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم
بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل اخر من الصحابة له وعن
د ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال قدس الله روحه
البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز
اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات
القادر والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره غير سبيل المؤمنين وهل
يجوز خطا بعض الامة في مسئلة والاخر في الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطي في شيء واما
الجمهور فالاكثر منعوه لقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة
كل الامة وبعضهم جوزه لان الممتنع خطا كل الامة والخطا هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة
مجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور
فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين حينئذ ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين
يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن عدم
العلم به خطا اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كلما يتوقف عليه العلم
بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل وصدق
الرسول عليه السلم لان الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول عليه السلم اما حكاية لكلام الله تعالى
واخبارا بكونه كلامه تعالى كالايات المتقدم ذكرها او مثل قوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطا وكون ذلك
القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجود صانع قادر
عالم مريد لارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ويمكن الفطرة وانه بثبوته ولا بنفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارساله الانبياء
وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض فيمكن معرفة قول
الرسول بكون الاجماع حجة ويستدل حينئذ به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب
مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق

كونه م

او الاوامر

لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجتمعين ومخالفته محرمة ولان غيره غير سبيل المؤمنين
فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول عليه السلم مع انه كان
من يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقيق امره وتاكيد طلبه لا للمخالفة وهل يجوز ان
يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث
والعبد يرث والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا
لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليهما الخطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان
خطاهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطا وهو قطعهم بنقيض الحق وهو منفي
عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطا ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها
والمخطئ في كل واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من عدم اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان
يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في
منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطا لزم اجماع الامة على الخطا في مسئلة
واحدة وانه محال اما اتفاق الامة على الكفر فمحال عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر
التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله
عليه وآله والعصمة انما ثبتت للامة وللمؤمنين ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل
المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر لمنع من
ايجابه مطلقا اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما
يجب اذا كان مقدورا للمكلف وسبيل الاجماع مقدور للمامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين
وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان مع اجماعهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين وكفى
اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع والتكليف به تكليف
بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكينهم منه مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمثله او عدمه او كون البياض لونا حقيقيا او تخييليا
فهو جائز ولان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور وان كان خطا
كانوا مكلفين باجتنابه والنقل بخلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك
العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم
علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك خصوصا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان
مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجتماع الامة على الخطا وهو الجهل المركب قال قدس الله روحه
البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع
الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا لا ياتي على قولنا لان قول المعصوم شرط
في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على
خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه
في كل عصر ويلزم تطرق النقض اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطا على احد الاجماعين

اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه اخرون لان ادلة
الاجماع ليست مفيدة للعلم بما نقول غايتها افادة الظن وانكار الحكم
المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي
لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول عليه السلم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع
حجة ويعترف بهويته من المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقال ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في
مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة
الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من فروع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة
ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة
الى كل المجتمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم اذا اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم
فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون لان الاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد
عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى
الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت
من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي
وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع لان الامة
على قول ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما اجمعوا
عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فلانهم
لان المعصوم داخل في المجمعين والخطا عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطا احد الاجماعين وهو
محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل
باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال قدس الله روحه
المقصد الثامن في الاخبار وفيه فصول ا في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس
بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية لا تعرض لها الماهية
اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب فيذكر هذه الاعراض عند اشتباه
التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم لا خفية
ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة
على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله يخبرني العينان ما القلب كاتم اقول
الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم
النفس بامر على اخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول
من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر
يخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب
وقول ابي العلاء نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى الصدع
وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل الخبر في

فلان واخبرت فلانا او مجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة
ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بعزل الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه ايات المجاز وقيل
بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني
فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه
لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة لا يختلف
باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض
النفسانية كالالم واللذة والطلب والضروري وغير ذلك كان ضروري التصور لا يحتاج الى التعريف
هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف طاب ثراه وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع
عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف
ثم ان ماهية الخبر قد تعرض لها عوارض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب
وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا
او كذبا فاذا ذكر في تعريف التركيب الخبري عند التباسه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام
والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام او يقول انت قلت كذا ويريد
انك قلت كذا او نحو ذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ
هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا
فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ الصدق هو الخبر
المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه
فهي انواع لمطلق الخبر وحينئذ يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت
معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين
للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم وهو رسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن
لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه
ما من غير معرفة جنسيهما ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منهما الى معرفته وقيل المعرف بالصدق
والكذب لفظ الخبر والمعرف لهما معناه فلا دور وقوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية
يريد به الحكم والنقض والامر والايجاب والسلب **قال** قدس الله روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى
لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لوجودها عن الساهي والحاكي والنائم المتجوز في الامر كقوله
تعالى والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة
كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك
الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول**
ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها
خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان لفظ الصيغة المذكورة قد يوجد ولا يكون
خبرا اما الصادر منها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم

والضروري

والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص
وقوله ومن دخله كان امنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة يكون
خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها الخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والمرجح
خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم
الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة هي الخبرية وهو باطل لان تلك
الصفة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها
لزم كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث
الامر **قال** قدس الله روحه البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد
لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم هذا الخبر ان طابق المخبر عنه فهو
صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر
عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان افترا الكذب
غيره ويمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه من ان المعارف ضرورية
وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان
كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر **اقول** اذا قلنا زيد
قائم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق
ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان
كلما وجد هذا القول كان زيد قائما وحينئذ يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة
فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق
مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعقله
قيام زيد فان الحكم حينئذ لا يتحقق نعم يتحقق مفهومه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه
بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق
والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان
الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار
افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا واما جنونا مع اعتقادهم
عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي كون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابله
ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار
بناء على ما في ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما
ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار وكان فيها لا يقال انه صادق ولا يستحق المدح
مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهي اخباره حال
الجنون انما هي ثابتة بين افترا الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افترا الكذب

مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته وان الكاذب اعني غير
المطابق ان كان الكاذب الجاحد اعني قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا
بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذ لا قصد لهما عنهما صورة الخبر
فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صرفه عليه السلم انحصرت صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب
وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عند حالة الجنون عن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في
اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون
مع علم المخبر بعدم مطابقته خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من معناه
وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة
بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة
لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي
ذم المخبر به والصدق لا يبقيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته
لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا كان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه
معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو
عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا عليه السلم ومسيلمة لعنه الله صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت
الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله
في الاول ثبوت الصدق لمحمد عليه السلم ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني
ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صلى الله عليه وآله صادق دائما وليس بكاذب وان كانا
خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد عليه السلم صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا و
بالعكس في الثاني **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين والاول
اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا
وخبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلم وخبر الائمة وخبر الامة وخبر التواتر معنى والمحتف بالقراين والثاني
ما علم منافاته الضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب قط انا كاذب لان المخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون
هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع **اقول** لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث
عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما
وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق
ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق
الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين
امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا
والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين
وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والحس اما الظاهر
ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع

فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا
اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة
ويدخل في ذلك المتواتر لما ياتي من افادته العلم الضروري لان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر
كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون
الخبر مدخلا في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو
خبر الله تعالى مما لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلم وكذلك خبر رسوله عليه السلم
وخبر الائمة المعصومين سلام الله عليهم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع مع ان العلم بصدق هذه الاخبار
على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر معنى
والمحتف بالقراين مكتسب منهما كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم
بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم
بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كلما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم
بالضرورة مثل قول القايل الكل اصغر من الجزء او النار ليست حارة او باردة والثاني كلما علم بالضرورة
منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس بحادث او علم بالاكتساب منافاة مدلوله
لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل الرد على ما ليس بحار فهو ليس بنار فان مدلول هذا
القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه
مناف لعكس نقيضه اللازم له ومنافاة اللازم تقتضي مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل الجسم
ليس بحادث فليتنبه ومن هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا
القول كذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فالاخبار
عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه
حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وانه محال وفيه
نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال
ولو تمثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي للدليل القاطع سمعيا لا يحتمل
التاويل والا لزم الكذب على الشارع وان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد الشارع ذلك المعنى
المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد فقال قوم يحكم بكذبه او انه قد نقص
منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد والحق هنا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم
الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا غاية ما في
الباب ان كان هنا ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا
قال قدس الله روحه البحث الخامس انكر السمنية افادة التواتر العلم وهو ضروري البطلان وتجويز
الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا افتقر الى دليل ولا حصل
للعوام وقال ابو الحسين والكعبي من الخوارج والغزالي انه نظري يتوقف على العلم بمقدمات نظرية
كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر

كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم والسيد المرتضى توقف
في القولين **أقول** الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ
التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام
خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام
لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فيخرج خبر جماعة معصومين
او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباقي
قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل لا بالعلم فيخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا
قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه
فمسائل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد
العلم اليقيني البتة وانما حصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور
موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء
عليهم السلم مثل موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليه وآله وعليهما والملوك الماضية مثل كسرى
وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك ينقص عن العلم بالمحسوسات
ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده
وعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال وحينئذ يجوز الكذب على
الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة
فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم
المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز
الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه خبر المجموع والحد منهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا
المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم
اختلفوا فقال الاكثرون ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني
والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل
لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين
عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف
على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان الخبر واقع عن
امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين كونه
صدقا والا لارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول

الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهي حجة ابي الحسين والجواب ان حصول
العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون
الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس
الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط
التفطن لها وقوله طاب ثراه لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما
يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة **قال** قدس الله روحه
البحث السادس يشترط في العلم انتفاؤه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله وتقوية
الضروري وان لا تسبق شبهة الى السامع وتقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى
وهو حق وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد
خلافا للقاضي حيث اعتبر خمسة وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد النقباء ولابي
الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وللاخرين حيث اعتبر اربعين لقوله
ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم حيث اعتبر سبعين لقوله واختار موسى قومه سبعين وللاخرين
حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط اختلاف المخبرين في
عدد ولا يجمعهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا
لابن الراوندي والمتواتر معنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة بالتضمن
أقول من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم
منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران **أ** ان لا يكون عالما
بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر عما شاهده لانه لو افاد ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم
الحاصل له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين
وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا تقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري
يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل
بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن
استحالة تقوية الضروري بغيره **ب** ان لا يسبق للخبر بالمتواتر حصول شبهة او تقليد
للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى
رحمه الله وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول عليه السلم كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح
الحصى وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلم بالامامة وهو انها لو كانت
متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون
الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة
التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة والتقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد
النائية والقرون الخالية لا جرم كان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول عليه السلم

الضابط

والنص على امير المؤمنين عليه السلم فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند
خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم تقتضي اعتقاد منافي الاخبار
المذكورة فلهذا حصل الافتراق لحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور ا ان يبلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب ب ان يكونوا عالمين بما اخبروا لا ظانين ج
ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم
ووجود الصانع لم يفد العلم د استواء الطرفين والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة
من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية
والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة
الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتخلل الواسطة
وقد تتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان
استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقات
اخرون وحينئذ لا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق خبر التواتر فان ما ينقله
المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر ليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد
مخصوص في افادته العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة و
يتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زايدين على الاربعة
لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين
العلم والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان
اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح
لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلانه لو استغنى القاضي عن طلب تزكية
شهود الزنا لانه اذا افاده خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفد علم كذبهم فيحدهم للفرية وهو باطل
اتفاقا او توقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادتها العلم
ولا على عدمها فوجب الوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا فخصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال
اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين
وقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل
اليقين باخبارهم واصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال اخرون ثلاثمائة وثلثة
عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم به من معجزات الرسول
عليه السلم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد
يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد
وهو باطل فان اهل بلد لو اخبرونا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد

الظاهر طبقة اخرى

العلم به

المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول عليه السلم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم
واتحاد بلادهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم
باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول
العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرايط وكذا لا يشترط وجود المعصوم
في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة
عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة
مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون
متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روي ان
حاتما اعطى واحدا الفاخر من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل واخر انه وهب مائة من العبيد
وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاوه متواترا قال قدس الله
الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها وكذبها وفيه بحثان ا خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر
عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة وانه تعالى منزه عن القبايح فلا يصدر عنه واستدل الغزالي بان كلامه
قايم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع
الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب ب خبر الرسول عليه السلم صدق لان المعجز دلت على
صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من ذلك على قواعد
الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقراين العلم لتخلفه عنه في بعض
المواضع وهو خطأ لجواز عدم الشرط فيه خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالمشاهدة اقول
لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة
الكذب بالاكتساب وذلك قسمان ا في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلاثة ا خبر الله
تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح
عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما
برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف رحمه الله هنا وهو
ان كلامه تعالى قايم بذاته لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القايم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ويستحيل
الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى
محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث
الاصوليين لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صادقا كون الكلام المسموع
كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفساني يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة
الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا
ب خبر الرسول عليه السلم صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله
اياه وكلما صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز
اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك

الجهات

قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي
الصادق والمتنبي الكاذب لكن الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده
فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل
على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض
والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فاذا الكذب في خبره وتصديقه الكاذب واغراؤه بالجهل
وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل الخبر اذا لم يعلم صدقه لمجرده قد يحتف
بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم
علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن
به صياح اهله وشقهم ثيابهم وتوجههم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسوية
خطائره وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي
باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في [بعض] الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون
قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن يستبان فيه انه
لم يحصل شرط افادة العلم من كثرة القرائن واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القرائن المحتجة
لافادة الخبر العلم واحوالها غير منضبطة بالعبارات بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما
قلناه في المتواتر قال قدس الله روحه البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة
حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار
عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة
مثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبي عليه السلم الا ان يقبل تاويلا قريبا ولا يجب
كون الخبر الذي توفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب
في الاخبار المروية عن الرسول عليه السلم لقوله عليه السلم سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان
صدقا ثبت المطلوب في غيره والا فيه وقد يوجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عليه السلم
ولا يقع من السلف تعمد الكذب وانما نقل الخبر بالمعنى فبدل بما توهمه مطلقا او نسي البعض او اسند
اليه قوما مما انه عليه السلم او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد في من دلس اقول لما ذكر
الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وجعلها امورا احدها وهو
ما نافى مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون
حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال الجائع انه شبعان
او ليس بجائع او لمن علم شيئا انه جاهل به او بديهية مثل الكل اصغر من الجزء والثاني مثل العالم قديم
وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه ما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب
واقعا وهي الاخبارات السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون
اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه لكان حكاية عنها وهو محال
لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف بقوله بالوجود في قوله

نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني
الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي عليه السلم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام
لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل القريب جاز صدورها عن المعصوم
ويكون المراد فيها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول
فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا او لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي
اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما
او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب
صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم
التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما نقول اصحابنا في النص على امير المؤمنين
عليه السلم بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية
عن النبي عليه السلم ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه عليه السلم من قوله سيكذب علي فاما ان يكون
هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فتحقق المدعى
في غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه عليه السلم تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار
المروية عنه عليه السلم الى زماننا الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه
لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول عليه السلم ما يستحيل صدوره منه
وقد استدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله عليه السلم سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد
وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه عليه السلم لاحتمال كون الكذب في نسبة
الخبر الى الرسول عليه السلم مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عليه السلم مما يدل على
كونه كان جسما او في جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمده عند الجمهور وقد زعم
النظام جواز ذلك واورد اخبارا كثيرة يوجب القدح في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون الراوي ينقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول عليه السلم بلفظ اخر توهم انه مرادفه
وليس كذلك او انه انسي من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض
اصحاب النبي عليه السلم ونسي ذلك فاسنده اليه عليه السلم توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ذكر
الرسول عليه السلم وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته عليه السلم ولهذا
كان النبي عليه السلم يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام قال
الشوم في ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث
واردا على سبب وهو مقصور عليه فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله يتوهم الخطا كما روي انه عليه السلم
قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة
وضعوا اباطيل ينسبونها الى الرسول عليه السلم لينفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان لدى الراوي
جواز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة

في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس
اخبار في النص عليه بالائمة قال قدس الله روحه الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر
على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا
والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترك
منه فهم بقول الطائفة اوجب الحذر لامتناع التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلاثة فرقة ويجب على
كل فرقة خروج بعضها الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول
واعترض عليه بسؤال واقع وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ولقوله ان جاءكم فاسق بنبا
اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في القيد لولاه اذ تعليق
الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرض فمع الانتفاء ان وجب الترك
كان العدل اسوأ حالا من الفاسق هذا خلف فتعين العمل ولانه عليه السلام كان يبعث الرسل
الى القبائل بالاحكام مع ورود الاشكال الصعب فان حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي
اشد من حاجتهم الى الراوي وللاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون
اذ اخبار العدل الى الرسول عليه السلام يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر نظرا احتج المانعون بقياس الفروع
على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي
عن اتباع الظن لعمومه لعامة العمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر الاخبار
المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلاثة راجح
الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر المكذوب وما تساوى فيه الامران وهو خبر المجهول
والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام ما في ماهيته واحكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه
ما افاد الظن ونقض طرده بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر
المكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون
فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحدود وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد
الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه
ليس خبرا واحدا بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم
لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار فيدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى ان يقال
بقولنا مع افادته الظن فان زاد رواته على ثلاثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه فمسائل
الاول اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض
التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه
لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقبول خبر المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب
اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله لا اعلم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين
البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة العقل عليه
فقال القفال وابن سريج وابو الحسين بلى وانكر جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله منا وكثير

المطلب ٣

من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص
طاب ثراه واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه ا قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك وجب
العمل بخبر الواحد اما انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة
لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب
لازما للترجي لكونه لكون المرتجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه ولما
وطلبه تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق
داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم
فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلاثة فان كل ثلاثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد
وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما لو اقدموا على ضلال فروى لهم
راو خبرا يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه حينئذ اولا فان وجب فهو المطلوب اذ هو
المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك
بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل
هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى
لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما يلزم اختصاص لفظ القوم
بغير المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب
انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم
منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل
محرم كشرب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره
بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وحينئذ اما ان لا
يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية
الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يخل حمله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة
للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر
المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه
متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه
لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام فلا بد من الترجيح بين التقييدين وهو
معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد كان الخارج بالقيد اقل كان
اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان

واما ان الطائفة ٣

نصوره واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر لمنع من الاكتفا
بذلك وانما يتحقق الاكتفا ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرار الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا
وايضا انا لا نسلم ان المراد من الطائفة عددا لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلاثة فرقة والخارج منها اثنان
او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا تصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك
وجوب خروج واحد من كل الثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة صدق عكسه
كليا وهو كل فرقة ثلاثة كما في الجماعة وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحد
من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلاثة وحينئذ يكون عايدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر
والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر فيكون حمله على الرواية
ملزوم لتخصصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي
ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات
والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي والبحث والنظر الموجبين للاطلاع
على معناه وكون كل ثلاثة فرقة ظاهر الفساد بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرق
كالقطعة من قطع وانما خصصناه في الاية بالثلاثة ليمكن خروج الطائفة منها واتحاد فرق الشافعية لا
امتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة
ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلاثة بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا
ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل
لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع لكل واحد من القوم
لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يتحقق الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن
في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون
الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عايدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود
الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون
تفقههم اما بسماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام والمبتدأة والناسخة لما تقدم منها من الرسول
صلى الله عليه وآله او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصح الاستدلال على هذا وهو قوله وما كان المؤمنون
لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع الى السفر كما فهمه الاكثر
وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى لعمومه ب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي
لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتبين هو الثاني للمناسبة
والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول وحينئذ يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب
اسناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرض فيحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك يمنع من
التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما
ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع

قطع

من م

الحصر اذ انتفاء وجوب التبين غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول
بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند
الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله ج ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى
القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين
ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى
لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال منهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتي
اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال
يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالقابلية للفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك د اجماع
الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين
اثنين فاخبره بلال ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع
بنصف الدية وفضل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحدة
من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم
ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله
صلى الله عليه وآله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك واخبره ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى
فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية
زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وآله كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي
من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم
ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري حاقالت جئت رسول الله صلى الله
عليه وآله بعد وفاة زوجي استاذنه في موضع العدة فقال عليه السلام اسكني في بيتك حتى تنقضي
عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في ان المتوفى عنها تعتد في
منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة
الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار وغيرها قطرة من بحر الاخبار المعمول
بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع
وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها
من ذلك الاجماع لزم الدور ه دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون
فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا
حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة الرسول
عليه السلام سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك
الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتض لرفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر
المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح
لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما

لذلك فيتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى
فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن
غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني عن
الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد
لا يفيده واما الفروع فالمطلوب منها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن
الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة
والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر وان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة
معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن النهي
عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه تحت الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا
كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم **قال** قدس الله
روحه البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه و
اسلامه وعدالته وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان
مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب فلم ينزجر عنه ويقبل رواية ما تحمله صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود
المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت
عند خبر الفاسق والمخالف من المسلمين كالمجسمة ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين
لاندراجه تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل
كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن
البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع
من المقدمتين ومع التسليم فيمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته لاندراجه
تحت اسم الفاسق **اقول** القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في تحققه شروطا خمسة يتعلق بالمخبر
وينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع (ا) كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره (ب) كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتداد
ولا يحصل بظن وان كان يعرف عدم مواخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه وحينئذ لا يحصل
الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى
من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو
قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو
اعتقاده عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبى (ج) الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا
سواء كان من غير اهل القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم
اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي
على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما
الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه

تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لانه مندرج تحت الاية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون
مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى كفره
ولانه في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر
الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان
اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم
واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين وبتقدير تسليمهما فقول اصحاب الحديث المذكورين
وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمنا انهما لكن ان كان المراد جميع اصحاب الحديث
بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف
في العقائد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق في الاية المذكورة
قال قدس الله روحه البحث الثالث في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت معلق بالفسق
فيتعين والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها الكبيرة
والاصرار على الصغيرة وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما تحصل المعرفة بها بالاختبار
الحاصل من الصحبة المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه
مقطوعا به لم تقبل روايته في المظنون كذلك على الاقوى فان علم ردت روايته اجماعا وهل تقبل رواية
المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن
ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل لا يثبت الشرط ولان الصحابة ردوا روايته احتج ابو حنيفة بقبول
قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسوق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب
التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب
الجليلة والفسوق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت **اقول** هذا اشارة
الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهو العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث تحصل طمانينة نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم
الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة
بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط
ان كلما لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة
اذا لم يؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة بارتكاب شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت
بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم
هو كلما توعد الله تعالى عليه بخصوصيته كقتل النفس والزنا وقال آخرون الكبائر سبع الشرك بالله وقتل
النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وآله وروى
ابو هريرة عن النبي عليه السلام وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر

والرق ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فلا بد ان
تحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة ومن تزكية العدل المختبر
وقوله فان قلت لما تقبل رواية العدل لتضمين حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني
سلبي عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا
والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا به لم تقبل
روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت للاية
ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق اخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمعهما
اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يوذن بان فيه اختلافا واختار
قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية
من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وخلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة
الحنفي واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع
عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع
من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم
الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه ا ان الدليل
ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في
خبره فيبقى في المجهول على الاصل ب ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت
عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط
ملزوم للجهل بالمشروط ج اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في
المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة
باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة
للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط
عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة
وانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور
الكلية فان الرواية يستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما تعم بها البلوى واعتبار
العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان منفيا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف
الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني
ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو
معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبيت

انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال الفسق في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده
دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا غالب
ذكره الاشياء المعلومة منه على نسيانه اياها ولو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ
ولا يتمكن من حفظها بنفسها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول
والسهو والغفلة لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بل ولا الظن مطلقا فوجب اطراح خبره قال قدس الله روحه
البحث الرابع في الجرح والتعديل لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد
على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل
اكتفى بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفساره فيهما ولو شهد بكون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض
الجرح ان امكن والا فالترجيح ان حصل والا الوقف وعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول
المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بالشرائط والرواية عنه ان عرف انه لا يروي
الا عن عدل والا فلا والعمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة
لاختصاصها بامور لا اشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر
والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن منصوصا اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية
وانها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول
الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط
بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر
العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر
اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة
ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لقلة ما يدل على وجوبه
مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه
منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول
الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في
الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد
والمراة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي
الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما اجرح بما ليس جارحا وعكس
آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح
وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر منها فلا بد من ذكر السبب
وقال آخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما
لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار
معنى وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه

بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم
حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح
والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح
مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما بامر صرح
الاخر ان المعدل نفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع او اتم ضبطا او اختص بغير
ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب
اربعة ا اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة
والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر
ب ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب كان عارفا بشروط العدالة واسبابها
كفى على ما تقدم الا انه يكون احفض من ذكر السبب ج ان يروى عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون
ذلك تعديلا امر لا والحق انه ان عرف انه لا يروى الا عن الثقات اما من عادته او تصريح قوله كان تعديلا والا فلا
لان عادة كثير من السلف الرواية من العدل وغيره د ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم
انه انما عمل بالحكم المذكور بالرواية المذكورة وانما كان كذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا
هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن هذا تعديلا ولو احتمل استناده في العمل الى ذلك
الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهدين ليس جرحا
بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام
والعدالة وتختص الشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص
الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفا العداوة
والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما
البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي عليه السلم اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير
لحرمة نظرهم اليهن وحينئذ لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد
احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيهما اي في الرواية جميعا واعلم ان
كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس على اطلاقه اي في كل الشهادة الا الحرية عند من يرد شهادة
العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق
الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما تقبل فيه شهادة النسا كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما
البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض
الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفا العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره
وانتفا الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر قال قدس الله روحه
البحث الخامس فيما ظن انه شرط وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر
او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من غير تعدد وكذا الدلالة
ان جاءكم فاسق بنبا عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبينهما

واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول
عليه السلم نفس اللفظ ولا علمه بالعربية ولا بمعنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلم ولا تعدد روايته فلو روى خبرا
واحدا قبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله كذلك قبل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب
الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل
لامكان ان يكون هو المجروح اقول هنا امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك
فمنها العدد قال ابو علي الجبائي لا تقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعتضد بما
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في
الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة
كما تقدم واجماعهم حجة كما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل
مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل باعتبار العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا
عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب
عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني
ان العقلاء امروا بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وحينئذ يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت
النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع
وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت والشك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية مع دونه
وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشتبه موت الاصل وجنونه واما الثاني فكون تكذيبه
الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم سقوطها ومنها فقه الراوي وليس شرطا
سوا وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل
الفقيه وغيره مع موافقته القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلم وحينئذ لا فرق بين كونه
ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عليه السلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه وليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم منا لفناه فيما اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب
العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية وبمعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة
انما هي في قول الرسول عليه السلم لا في قول الراوي والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنهم حفظ لفظ
الرسول عليه السلم كما يتمكنا من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم
يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع
قلة مخالطة اهله فان كان بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث
قبلت روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير
شرط فتقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب
قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما

معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان
احدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته حينئذ وهذا
انما ياتي اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم
الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته
منه لم يثبت عدالته لاحتمال كون المعدل مشاركه في الاسم الذي عدل به دونه ولو كان له مشارك
في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك
فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** قدس سره
البحث السادس في التعارض بينه وبين الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر وان قبل الخبر التاويل
ولو على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك الا على وجه
التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة
المتواترة او الاجماع مما لم يرد خبر واحد يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن
القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص
العلة فالاقوى حينئذ قبوله فيتعين المرجح فان كانت قطعية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا
بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول عليه السلم وساوى حكمه حكمنا وتناوله الخبر ولم يكن تخصيص
احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا امكن وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه
مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس به ولو اقتضى
الخبر العلم وفي القطعية ما يوافق له قبل والا رد ونحن نمنع اسماع البعض والاقتصار بالقطع للاخر (**?**) مع
عدم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحيته لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى
العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة وبه
عارض ابا حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عادة التواتر لئلا ينقطع عن من كلف به بما لا يعم به
البلوى **اقول** لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة الى الراوي ذكر ما يرجع الى معنى
الرواية منها وذلك امور كعدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما
اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في وقت
الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت وصل
فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل
ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي
لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض في متنه لما عرفت
من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال
وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله
امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر الواحد على مناقضته فان ورد
فاعملوا بالخبر لا بهذه الادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج

الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت الكلهم الا ان يكون
المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها وحينئذ اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل ويكون
الاول تعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم الكذب واما الثاني فان كان القابل
للتاويل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص
وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية لما ساوى خبر
الواحد في كون دلالته ظنية واختص هو بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو
عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما ياتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان
القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص
طاب ثراه وموافقيه وحينئذ اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او متنافيين
بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا
بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز
فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر
وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل
وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم
الثابت بالقياس المذكور حينئذ قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية
قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات
ظنية زايدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول عليه السلم بان روى انه عليه السلم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر
متناولا لنا ولم يثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان
لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب
الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له عليه السلم ولم يثبت
التاسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة
فلا يكون قولهم حجة نعم ذلك معدود من المرجحات للمعارضة بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دال على عمل
عليه الاكثر رجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال
استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد
مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عليه السلم قاله واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي
الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا
او لا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف
به مخصوصا باهل سامعيه لم يقدح ذلك فيه لافادة قوله عليه السلم اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة
قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين

عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى ولرجوعهم
الى خبر عايشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها ما اجد لك
في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعمها السدس ورجوعهم في احكام النبي
والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد فيها احتج اصحاب
مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول عليه السلم ولو وجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل
الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل عليه السلم ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم
ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول عليه السلم اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم
او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم
عدم نقله حينئذ تكليف بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان يجوز عدم وصول الحكم الى المكلف
به قايم معارض في الحجاز عند بعض قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك
قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى قال قدس الله روحه البحث السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله عليه السلم كذا ثم امر النبي عليه السلم
بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي عليه السلم ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره
حدثني فلان او اخبرني او سمعته ان قصد اجمالا او تفصيلا والا سمعت دون الاولين ثم ان يقول الراوي
هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيقول حدثني واخبرني
وسمعته ثم ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول
اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني
ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق فالاولى العمل
حينئذ واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لا لافادة العلم والسكوت هنا
افادة العلم ان المسموع كلام الرسول عليه السلم ثم الضنا ولو بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت
ما فيه فانه يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل لغيره اروه عني ولو قال الشيخ حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته
لم يكن محدثا وانما اجاز له التحدث وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي
ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه ابيح
له ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف يجري ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول
لما ذكر الامور الراجعة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلى الله عليه وآله
قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي عليه السلم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء
اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل
المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لم يرو لقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف
لا يصحب فلانا حنث بمصاحبته لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم
انما يطلق الصحابي على من راى النبي صلى الله عليه وآله اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت
مدته وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب

الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وانما كانت
هذه اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي عليه السلم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل
التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكنه
اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول عليه السلم ويكون حجة عند الاكثر وقال
القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول عليه السلم ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره
فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول عليه السلم وفيه نظر لجواز
رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة
وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن كذا وانما كانت
هي ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر امرا او نهي نهيا
لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرايطهما ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر
من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول عليه السلم من لفظه واعترض بجواز ان
يكتفي بظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس
ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا وارد وظاهر انه لا يمكن الحكم بان الراوي ما اطلق هذه
اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول عليه السلم الا اذا علمنا انه حجة وانما اثبتم كونه حجة بذلك فيكون دورا ايضا فقوله
امر الرسول عليه السلم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل دايما
او غير دايم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وما جرى مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذه ادون
من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليها احتمال آخر وهو كون الآمر
والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول عليه السلم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي
هو الرسول عليه السلم ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم امر ذلك الرئيس
ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه
ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر
فان امر الله تعالى انما يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل اقيموا الصلوة واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون
مستفادا من خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الآمر مجموع الامة
الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امرا لنفسه لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ومنع انحصار
غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال
كون السنة غير سنة الرسول عليه السلم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره
ولقوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه
الصيغة ليست بحجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره وان كان
محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول عليه السلم لقرينة العرف

الطاري السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وآله كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمعه منه وآخرون
جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة
ان يقول كنا نفعل كذا وهو بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك انه يعلمنا شرعا
وحينئذ يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون في عهده عليه السلم مع علمه بذلك وتقريره عليه
ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته اربع ايضا
الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا
الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة
او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول
الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر
كما قرئ علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق
في الشهادة على البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرا عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة
ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه
عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الكتب الى البلاد
النائية عنه وكذا الائمة عليهم السلم ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز
ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور جاز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا
الرابعة ان يقال للعدل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة
هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا
فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمال في الكتابة
ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة
للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى
الخامسة ان يقرئ عليه حديث فلان كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه
لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول الظن انه قول الرسول
عليه السلم والعمل بالظن واجب وهل يسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون
وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني وينطلق بل يقيده بقوله قرئ عليه لان الاطلاق يوذن
بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرا الحديث على الشيخ
ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد
الراوي العلم بان المسموع كلام النبي عليه السلم فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم
هنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ
مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل
التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور مما شابه

الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر
عرف المحدثين عليه احتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني وحدثني يكون كذبا وجوابه معلوم
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف
عند المحدثين فلا السادسة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في
هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث
عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحدث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون
حينئذ كاذبا واذا اسمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه ويقول سمعت هذا لان
في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء الاجازة وهي ان يقول
الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي وظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث
عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه
عني **قال** قدس الله روحه البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط هو عدالة
الاصل وهي غير معلومة اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز
ان يخبر عن الرسول عليه السلم الا وله الاخبار عنه وانما يكون له ذلك لو ظن العدالة ولان عدم التثبت
مشقة فيجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبر به آخر عنه
فلا يقبل الا ان يفصل والجواب ليس محل اخبار الراوي عن الرسول على الظن انه قال او لم يحمله على انه سمع
انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا الرواية
عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي عليه السلم واوقفه غيره فهو متصل
اقول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي عليه السلم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن
خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة
كون الراوي صحابيا او يسند مرسله مرة اخرى او يسنده غيره مرسلا او يرسله غيره ويكون رجال احدهما
غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا
على من يسوغ قبول خبره قال ولا نقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة
ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت بها كثبوتها بالمتصل ووافقه
على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف رحمه الله المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن
عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه
وبين الرسول عليه السلم مجهولة لنا ومتى كانت كذلك لم يقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة
لنا فصفته اعني عدالته اولى بان لا يكون معلومة لنا ولانا لو فرضنا سماع الراوية الفرع عنه وليست
تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره ومن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا من غير
تعيينه لم يقبل على الاقوى لاحتمال خفاء الاصل وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثانية
فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة

وموافقوه بوجوه ا ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله الا وله ذلك وانما يكون
له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول عليه السلم قاله اذ لو ظن عدم قول النبي عليه السلم ذلك او شك
فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وحينئذ يكون اطلاق هذا القول مستلزما لظنه
او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعلم
عليها او اصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب
القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم يقبل المعنعن لكونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل
حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم
التنصيص على انتفاء الواسطة او على عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن ا ان الفرع اذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول عليه السلم والجزم بالنفي مع
تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ
عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من
اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن تعديلا
وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لمنع عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني
ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاءه عن الرسول عليه السلم اذا سمع الاخبار به عنه
وايضا لا نسلم انه على تقدير اضمار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل
به اجماعا وعن ب ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة
معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ونمنع من كونها ظاهرا او اصالة بقائها على العدم معارض باصالة
بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثاله لما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن ج ان الراوي
اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته له لم نقبل
روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل ا اذا ارسل الحديث واسنده
عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل
موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الارسال الا الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون مرسلا او متصلا او نسي
اخرى لما ذكرناه بعينه ب اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي صلى الله عليه وآله مرة واوقفه غيره على الصحابي فهو
متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي عليه السلم تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه
كل منهما بحسب ما عده او سمعه يرويه عن النبي عليه السلم فظن ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت
موجب ايصاله معلوم والمانع منه معدوم ج اذا اوصله بالنبي عليه السلم تارة واوقفه هو على الصحابي
اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي عليه السلم
بعد تلك المدة كان قادحا في ايصاله فان هذا مع طول تلك المدة بعيد الفهم الا ان يكون له كتاب يرجع
اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في ايصاله قال قدس الله روحه يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم
ينقص لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ
النبي عليه السلم ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولا يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فيما العربية

اولى احتج ابن سيرين بقوله عليه السلم رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى
من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ليستفيد
من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات وربما استحال المعنى
والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير
خلافه اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عليه السلم بما يدل على معناه فجوزه
الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة
المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان
الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين
وبعض المحدثين واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة
الذين رووا عن الرسول عليه السلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث
تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم انه يبقى تلك الالفاظ التي
خاطبهم الرسول عليه السلم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم
على حفظ المعنى دون اللفظ ب انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه عليه السلام
العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت
بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع من الاولوية وذلك
لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي عليه السلم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية
احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فلقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان
الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول
فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ نفسه
لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول عليه السلم بلفظه اولى بجواز
جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا روى جاز هنا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا
وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه او عن تركيب
فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ على القوم بما يقابلها من غير تفاوت
اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه
كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف
لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة
المعنى انما تتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق
هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على
قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك

قال قدس الله روحه البحث الخامس اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان
ذكر النبي عليه السلام لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان النافي عددا يمتنع ذهولهم عنها لم
تقبل وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم
السماع لما لم يسمع الا ان يقول النافي اني انتظرته بعد المتن فلم يات بغيره والترجيح وكذا ان غيرت
الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا او انفرد احدهم بزيادة
ولم تخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عليه السلام دخل البيت وروى
اخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه
وقال الاخر انه هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة لجواز ان يدخل عليه السلام
تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس
عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر
عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم
عما يضبطه الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول عليه السلم
وتوهم انه سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها فهنا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها
لوجود المقتضي السالم عن المعارضة تكذيب الباقين وان لم يكونوا كذلك قبلت وان لم تغير الاعراب
لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه الا ان يقول النافي اني انتظرته بعد
تلفظه بالمتن اعني الاصل الذي يدعيه فلم يات بغيره حينئذ يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت
الاعراب مثل ان قال عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق
عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل
بالراجح منهما قال قدس الله روحه المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه
مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما او حمل معلوم على
معلوم في حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه اقول لما فرغ من البحث
من الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزلة وجمهور
الامامية وسياتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرايطه
او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست
الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف طاب ثراه
انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء
الى غيره يقال عديته فتعدى اي جاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي
لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة
وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد

ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده
فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب فيه الماء قلت مسلم لكنه لا يكون
حملا بل رسما ايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون ان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال
المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من ذلك القياس تعدية الحكم الا ترى
انه لا يقال الكوز شرب الماء ايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بمعرفة
ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان لفظ الحد
في ان العلة للمتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زايد مع ان فيها ابهاما
لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في الحد لما هو المقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي
ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما
عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان
مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف
احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف
بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع واصون عن الوهم
الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه
لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي
وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فلان المراد بحمل احد المعلومين على
الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا
فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل
والفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع
بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال تحرم بيع الكلب لنجس فلا يجوز بيعه كالخنزير
وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما
فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس
المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال
في الصبي غير عاقل فلا تكليف كالمجنون والضمير في قوله لهما او عنهما عايد الى الاصل والفرع وفي نفيهما
عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخيرا عايد الى الاصل والفرع والمصنف طاب ثراه قال او نفيهما
عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال [illegible]
روحه واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد وان اريد بالاول معنى الحمل وبان
اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه ولان القياس
اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما يقال الله عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات
الحكم خاصة ولان اثبات الحكم والصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اعترض على تعريف القاضي

ابي بكر المذكور من وجوه أن المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما
للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فايدة وان كان معنى
اخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته يتم من
دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم
في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على
القياس دار ج انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى
عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي وحينئذ لا يكون الحد منعكسا فان قيل
بان الصفة يندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير ضرورة
لان الصفة حينئذ احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زايدا د المعتبر في ماهية القياس انما
هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام
الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها
عن باقيها خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم
من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك ه كلمة او موضوعة للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد
المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا
مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم
يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صايما قياسا على الصلوة فانها
لما لم يكن شرطا له في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم
وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا
في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا له حال النذر وهي
غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا فاجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز
واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع
ونتيجة القياس فلا يكون جزءه فلا يعرف به واجاب المصنف طاب ثراه في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل
مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغاياته كما يقال الكوز الذي يشرب
بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز
عنه في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما
الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد
قال قدس الله روحه البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فقال الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل
ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس
عليه ولو علمنا حرمة الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي ان الاصل انما هو الحكم

محل الوفاق وعليه فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية العلة في المتنازع
اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع
عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين حكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا عن الاصل
بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل
الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع
القياس فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل
اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجتماعهما بالوجه الجامع في ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة
الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فالتحريم [illegible] فاما ان يكون
الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور
وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول
والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول والمصنف طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع
عليه غيره وكان ينبغي ان يقول والفرع ما يتفرع على ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا
على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر
امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد
من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف
ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على
تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصيته بل على امر شامل له وللنبيذ لم يمكن
تفريع النبيذ على ذلك النص لتفرعهما قياسا وحينئذ لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين
تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه فاذا تقرر
هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل
اما الاول فلانا ما لم نعلم بثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علة اصلا
فقد يتوقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك مؤذن بكون العلة
فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها فرعا عليه على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم واستغناء
الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة
الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون
تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفرع الحكم على العلة في محل
النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا
لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر بالاثر
اقوى من تعلق الحال بالمحل لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا
تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل
الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته

اصل

واصل اصل الشئ لذلك الشئ فيصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي
هو الاصل يحتاج الى محله وكون محل الحكم اصلا للاصل يقتضي ان تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر
اما الاول فلانه يمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا او عند المعتزلة فظاهر لانه مبين للحكم والمبين للشئ لا يجب كونه
اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال عندهم كذلك واما الفرع فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ
في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل
الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه لا يثبت الحكم الحاصل فيه الذي
هو اصل القياس واصل اصل الشئ يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان
اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ والمعاني
الاتية انما هو مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة
فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد تكون امارة
عليه وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام
الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاتها والثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل بالقياس
في غيرها كالعقليات واللغويات **قال** قدس سره البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به
شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع على الظني و
الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما في غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الصادق والباقر
عليهما السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب الصوم اخر رمضان
وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد ان
يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
وانكار العمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب
الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم **اقول** اختلف الناس في التعبد
بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واما النافي فبعض الشيعة والنظام وكثير
من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين
والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى رحمه الله ثم اختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور
مطلقا والقاشاني والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه
وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب

تحكم

على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه ومنع منه
السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل
على عدمه سمعا والحق ما اختاره المصنف طاب ثراه لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل
عاقل اذا لم يعتبر هواه حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة
تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كلما شاركه في هذا المعنى من النبيذ
كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لم يلقه المعقول بالقبول ولا استحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا يقضي
بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه **ا** قوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان العمل بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه **ب** قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس قول على الله كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه
بالرسول عليه السلام المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع **ج** قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس كذلك خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على المنع **د**
قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقايسين الموصوفين بالصفة المذكورة
والبضع ما بين الثلاث الى التسع **ه** اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العامل به **و** ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات
في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة
والامكنة على غيره مع تشابهها في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة
للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى
بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء
الصوم دون الصلاة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية
الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات
فيه كما في قياس العكس **ز** اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول
فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثوم
وهي جمة من تراب او طين اجتمعوا الارض والتقحم التقدم والوقوع في اهوية يقال قحم الانسان وهو رمى بنفسه
في [illegible] وهذه وقال عليه السلام لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
وانكار العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال
عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم
فضلوا واضلوا عنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله
اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض فيه بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض
بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله

جرائيم

ولم ينكر عليهم في ذلك احد وكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال قدس الله روحه
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر معاذ وبقوله عليه السلم ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك
دين والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الاية تدل عليه وخبر معاذ
نقل فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال بل ابعث الى ابعث اليك وعن الخبرين ان المراد التمثيل
لا القياس لانه عليه السلم ممنوع منه بقوله وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عليه السلم بين العلة فيهما
مع انهما خبرا واحد أقول لما بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض به الخصم
وهو من وجوه ا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ
من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة
العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور
لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل
الى الفرع فيكون مامورا به ب انه عليه السلم بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال لهم بم تحكم قال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فاقره النبي عليه السلم على ذلك وقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد من رده الى اصل والا لكان مرسلا والراي
المرسل غير معتبر فيكون هو القياس ج سال عمر النبي صلى الله عليه واله عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه عليه السلم قبلة الصايم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما
على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه
من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا
وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عليه السلم واما ثانيا فلان قوله عليه السلم ارايت خرج
مخرج التقرير ولولا ان يكون حجية القياس ممهدة مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ لا يحسن مخاطبة
من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك د قوله عليه السلم للجارية الخثعمية لما قالت له يا رسول الله ان ابي
ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك
دين كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضا الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضا
وهو عين القياس والجواب عن ا ان المراد بالاعتبار في الاية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل
قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير اشتراكه يجب حمله على الاتعاظ لدلالة الاية
وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي
تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية
الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعم سلمنا لكن لا يلزم من عدم
القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان
بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى
منه في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن ب ان خبر معاذ مرسل فلا يكون

حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال له النبي عليه السلم بل ابعث الي ابعث اليك ولا يمكن
الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد
في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية والتمسك بالبراءة الاصلية وعن ج و د المنع من تحقق القياس
فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلم ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى ولانه نص فيهما على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة
حجة ولانه عليه السلم قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضا وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع
اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة
والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس للقبلة والجماع لازم يتقدمهما
فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت لها حكم الشرب فبطريق الاولى الا يثبت
للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة نقول بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل لكنهما منقولان بطريق الاحاد
فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام المرضي بهما قال قدس الله روحه اما اذا نص
على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفا معلوله وهو
باطل ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب
على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى أقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف
فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي
علم وجود تلك العلة فيها دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال المصنف نعم وهو مذهب احمد بن حنبل و
القاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاذ ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران
وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهة واما
اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها والمختار المصنف رحمه الله الاول واحتج
عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم وجود المقتضي اعني
العلة التامة مع انتفا معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز ان تكون العلة
الوصف المخصص بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكارها وحينئذ لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من
المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المعقول اذ المعقول ان الوصف
المنصوص على كونه علة الحكم قد يتحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق
يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص حينئذ لا يكون على العلة بل على جزئها وهو خلاف الفرض فحينئذ اذا نص
بان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس
وان تكون اسكار الخمر بحيث تكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس لانهما متغايران واذا
كان هذا القول محتملا للامرين على السوا لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب
ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القايل لولده
لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم تعديه عن كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم
النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشا الحكمة وكون الاسكار رافعا بالعقل لا مدخل له في ذلك

فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يرد على هذه العبارة
فلو قال العلة تحريم الخمر الاسكار اندفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية الحكم من التافيف الى الضرب
وغيره من انواع الاذى الزايد عن اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا
في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال الاخرون ليس بقياس بل العرف
نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف
على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم
النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف
به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وحينئذ يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر
فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان
ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه ومعناه دلالة
الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به من انكر القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم تنتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
وذلك موذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل
هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وحينئذ يكون اللازم من القول به والمنع من القياس
الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم منه ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع
من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المصنف ابن الحاجب ترداده
اختياره كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره
كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وحينئذ يكون معنى
قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في طرق
العلة وفيه مباحث ا المبحث الاول ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى والثاني
ان ينص الشارع على العلة الخ طريق التعليل اما النص واثبت القايسون طرقا اخرى غير مرضية نذكر بعضها ان
شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا
او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلاثة اللام كذا والباء كذا وان انه كذا ويزداد قوة
التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السوال كما لو قيل يا رسول الله افطرت
فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن موثرا
لم يكن له فايدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت فلان وعندهم
هرة فقال عليه السلم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في التطهير لم يكن لذكره فايدة وكتقريره على وصف الشي المسئول عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف
قيل نعم فقال فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فنعلم ان وجه
الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة
والقبلة لانتفاء حصول المطلوب منهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق

بينه وبين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل
على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عما يوجب تفويت الواجب واعلم ان الايماء لا يدل على العلة وان لم يكن مناسبا
لاستقباح اكرام الجاهل واستخفاف العالم **اقول** لما اختار المصنف ابن الحاجب ترداده كون القياس ليس بحجة
في الشرع الا في الصورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع اخذ في طرق التعليل عند من يقول بالقياس الذين
قالوا بحجية القياس مطلقا اثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها ابن الحاجب ترداده ويبين ضعفها اما النص فالمراد به
هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي واضحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة
على العلية مثل ما صرحت بالتعليل كقوله لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحدة
من هذه الالفاظ الخمسة تدل على العلية دلالة قاطعة واما المحتملة فما ليس قاطعا بل يدل ظاهرا في العلية مع احتمال
غيرها قيل لانه اللام والباء وان اما اللام فقد تكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقد تكون موثرة مثل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم
حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار في تعليل الحكم بعلة البعيد ولقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا ولانه تعالى قال ولقد ذرأنا لجهنم
كثيرا ولا يكون لجهنم غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي نص المذكور
لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم
لعلة كذا للتاكيد وفي الشعر تسمى لام العاقبة اي ان مصيركم الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب
وفي قوله لجهنم اي لاهلها او لثوابها فحذف المضاف واكتفي بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما
الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي بمعنى الموثر واما
ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عليه السلم في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم
يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وتتفاوت قوة الدلالة على العلية عند القايسين بعض هذه
الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا او للعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل
لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه ستة ا ان يرتب الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم
عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي عليه السلم وهو يلطم وجهه وينتف شعره ويخرق ثوبه
وهو يقول هلكت واهلكت فقال النبي عليه السلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلم
اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر كلام الشارع الجواب عقيب
السوال يفيد الظن بكونه جوابا عنه والسوال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك
الكفارة فلحق بما اذا كان الجواب بالفاء ب ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم
لم يكن في ذكره فايدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السوال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي انه عليه السلم
امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلم انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره
عقيب الحكم بعدم نجاستها فايدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله عليه السلم انها وثانيها

تقريره عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه ولقوله عليه السلام حين سُئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف
فقيل نعم فقال فلا اذن وثانيها تقريره على ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو
العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا افقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بهما الامر
المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه عليه السلام
ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع
المفسد فنقض النبي عليه السلم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست
له مفسدة فان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك
لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد لم يوافقه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون
مفطرا وكان الاشبه بما ذكره عليه السلم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال
من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود
السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد
او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال
بخلاف النقض فان به يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع
بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما
ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة
فلما قال عليه السلم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث
علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه ا ان يقع التفرقة
بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد نهيه عليه السلم
عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان الاختلاف بالجنس علة في جواز البيع ب ان يكون التفرقة بالغاية
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ج ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستثناء كقوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون د ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على التعقيد مؤثر في المؤاخذة ه ان يستانف احد الشيئين بذكر
صفة من صفاته بعد ذكر الاخر وتكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله عليه السلم للراجل سهم وللفارس
سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذلك
الوصف من فائدة و النهي عن فعل آخر يفوت ما وجب علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك
الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما كان لذكره في هذا الموضع حاجة بدا
من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المومى
اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المص
حاكيا احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء

واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم فقضى كل عاقل انه لم يأمر باكرام
الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصح التعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك
الحكمة وقضايا العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكمة اما على طريق الوجوب
كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج الاخرون
بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما فيه من كون
الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام
لشجاعته وكرمه والعالم قد لا يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك يوذن بان ترتب الحكم على
الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس
للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن يستحقه
وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى
العلم والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي
عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص وهذا يقبح قول القائل لا تكرم احدا
اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامهم قال قدس الله روحه البحث الثاني في المناسبة
لا يقتضي العلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات
وهو حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد
الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتال وان كان في محل
الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن في الضرورة والحاجة فهو يجري مجرى التحسينات
كالتقرير على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد المناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح
الاخروية فهي حكمة العلية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما تظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر خلافه
اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم
كون الحكم معللا او بالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض
ولا يأتي على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة يجهلونه
اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه واحكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه
امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب
النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة
وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا
وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت
اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية

وذلك اظهر من كلما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا او ابقا بقولنا على اقرب
الوجوه الممكنة العادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل الغرض مثلا مع امكان
سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور له وليخرج الاسراع والعدو في
ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا **ب** انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه
اللولوة مناسبة لهذه اللولوة لملايمة جمعهما في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب هذه
العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال
بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة
يتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلاثة **ا** ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل
الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين
فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حياة والمال
محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم
اذ المزاحمة على الابضاع مفضية الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب
على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والردة والامر
بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ
بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء **ب** ان يكون في
محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة
في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما يفوت لو لم يحصل له **ج** ما لا يكون في محل
الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد
يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من
المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملايم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة
فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون
مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة وهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على
العبادات فانها تحصل السعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث
والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس
الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزاز له والجمع بينهما باطل فهذا مظنون المناسبة
في اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه
في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب اقساما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع وللاعتبار
الغاية والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القايلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا
الى ان المناسبة والاعتبار ما يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن
به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث
له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين

لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عايدا اليه تعالى وفاقا فهو عايد الى العبد وليس
مفسدة له ولا ما لا فيه مصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه
المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن حينئذ
بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل
فيلزم كون الحكم ازليا فيه وهو محال او لا لانه لم يكن المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير
حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على العدم بما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يمشي على
اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وحينئذ لا يكون
شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع
حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب
عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح
جايز وحينئذ لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا
لمخصص اصلا والمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف طاب ثراه في بيان كون المناسب غير دال
على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا والمصلحة [illegible]
ولا دلالة ان اريد الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمال [illegible]
لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على راي من كون الاحكام تابعة لمصلحة العباد **قال** قدس الله
وينقسم عند القايلين بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم انه الغاه والى المجهول
والاول وقد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم
واحد وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية
للتقدم في الميراث فتقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في
النوع وان اتحدا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضا صلوة الحايض بالمشقة
وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضا الصلوة كما اثر مشقة السفر في اسقاط قضا الركعتين الساقطتين
وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف
وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لا لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب
الجنس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول اما ان يكون
بحيث يضاف اخص من كونه مصلحيا الا من عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملايم
شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه كقياس المثقل على المحددات
خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملايم
ولا شهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص وهو مردود اجماعا
ومنه مناسب ملايم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه
مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملايم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب للتحريم
التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب **اقول**

هذه اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي التي سبق الوعد بها تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه
وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع
الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا
في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع
في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين
ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك
الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقديم على الاخوة
من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب
وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح
وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد وهو مطلق الولاية
وتاثير الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب
اليه الجنس هو الحكم في الفرع ج تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا
بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد اشترك فيه قضاء الصلاة المتروكة
بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض
فمخالفة للمشقة الحاصلة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف
المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض د تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل
الاحكام بالحكم التي لم تشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد اقامة لمظنة
الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرمة وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد اشتركا
في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة تحقيقها
لمظنة الوطي فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف
لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل
بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فانهما اشتركا
في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمهما وخواصهما ولا افتراق بينهما الا بالامور
الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في
ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم والظن الحاصل فيه بعلية
الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد
فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة ولا اشتراك
بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة وقيل اعم اوصاف
الحكم كونه حكما ثم تنقسم الى التحريم والايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير
عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة

الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا و
كذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا
ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يعتبر اذا ظن التفات الشارع
اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه
قسم الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلاة الى الفرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب
وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلاة والحق ان بينهما عموما من وجه
لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف تراه اقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة
المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملايم الذي شهد له اصل معين بالاعتبار اقوى
منه الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا
وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صايم عليك صوم شهرين
متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه
واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تنفيذا مبالغة
في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض
عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع
الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة
اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار
اذ الشارع ملتفت الى رعاية المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة
ب الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام ا ملايم شهد
له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك
كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد اشترك فيه القتل
بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم
جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس
القصاص ب ما لا يكون ملايما ولا شهد به اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث
معارضة له بنقيض مقصوده ولو قدرنا انه لم يرد فيه نص من قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غير ذلك
ج ما يكون ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل
يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة د ما لا يكون ملايما اي لم يؤثر جنسه في جنس
الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة
للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له ساير الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف
بين القايسين والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل
قال قدس الله روحه البحث الثالث ان الشبه ليس الا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن
يستلزم المناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه لم يناسب فيكون مردودا

وطىء

على القلم

في نوعه

اجماعا وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير
جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان ساير الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس
عليه ما تقدم **اقول** اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف
في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول
المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد
وقال اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه لانه من حيث علم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر
فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف
يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم
يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا اخرج
عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل
بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد
بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا على عليتها وقال اخرون انه يفيد ظن
العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه
بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب
او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني المنع من انحصار
دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره
مما تقدم ثم احتجوا بانه يفيد ظن كونه مستلزما للعلة لان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك
في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف
الشبهي او غيره فقد راينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره
من ساير الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره
من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول
ما ذكرناه من ان المناسب لا يكون [?] علة على ما تقدم فيمنع قوله لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المصنف
في النهاية وفيه نظر فان ملزوم المناسب كذلك وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل
والمنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف
او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات
قادح في القطع بكون الوصف علة اما في الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب
العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن **قال** قدس الله روحه البحث
الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في
صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين والتحريم

لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرايط المعلول المتساوي والحد والمحدود والجوهر
والعرض والمضافين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر **اقول** الدوران عبارة
عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة
كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما تجدد له وصف الاسكار
تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل
وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى
لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل احتمال كون العلة في صورة الوجود بعض الخواص
من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لانه افاد ظن العلية والعمل بالظن
واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا
اغلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما يبلغ الى العلم بالتكرر وذلك معلوم بالضرورة
واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران
وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه المنع من عموم وجوب العمل
بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فيجب ان لا يكون
شي منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية
لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دايرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرايط المعلول المساوية
له فانها دايرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة المشروط ولا العلة والحد داير مع المحدود والجوهر
مع العرض كالجسم مع الكون والمتضايفين داير مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دايرة مع الزمان
مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران
لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية
وان كان لامر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر والمجموع المركب منه ومن الدوران
وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الداير وهو المطلوب
وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى
الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد
بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له **قال** قدس الله روحه البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو
عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وهو طريقة
صالحة لو ان لا استغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه
الاقسام او جزء احدها وما يتركب من بعضها او جميعها او الحكم منفرطا في الاصل بما ليس في الفرع او
ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون الغاء الفارق وكان يقال لا فرق بين الاصل
والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية
وقد يسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط لاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى

نظر

كرم

تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله
يستلزم ابطاله **اقول** اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة يعتبر بها ذلك والمراد به هنا
اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وبيان انتفا العلية عنها لتحقق العلية فيما بقي والعلم
ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا
الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فتعين الثاني في
وهو طريق مفيد للعلم اذ ابطل القسمين المغايرين للمدعى فطريق قطعي وهو المعول عليه في العمل العقلية
وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة
وبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله عليه السلم الثيب احق
بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل يقتصر
على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان يكون معللة اولا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام
الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين
التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما ان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر
للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف
المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز انتفا الحكم
عن العلة فانه لو وجب التعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم
بعلية تلك العلة تحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان تكون العلة امرا مغايرا
لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احديهما علة الحكم
والاخرى ليست كذلك او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلاثة او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف
سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات
لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف محققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق
الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص
على قد يكون بالغا الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ابين كون كل منهما
لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه
وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من موثر وهو اما القدر
المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لالغا الفارق فلغى
فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم به فيه وهذا الطريق راجع الى السبر
والتقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم
غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق وما يتركب من بعض اقسامه او المركب من
الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد
في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة

لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود
العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب
استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي
القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات **قال** قدس سره وفيه الفصل الثالث في
مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل
لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم
فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه
فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها كالعام فيجاز تخصيصها وجوابها اما بمنع وجود العلة في النقض
وليس للمعترض حينئذ الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسألة اخرى وقيل له ذلك واما
بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفا الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسألتين ولو ساعد
المستدل على انتفائه وكان مذهبا له او لهما لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع
يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لامر فهو المانع وان كان
لا لامر قدح في العلية واما النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في الغايب
مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة
لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا تم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو
بوجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في اكمال فهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط **اقول**
لما فرغ من ذكر الطرق التي يزعم القايسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق
الدالة على نقض ذلك وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب **١** النقض وهو
عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم
قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سوا كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب
اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية
الوصف تثبت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب
القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة واختار المصنف طاب ثراه انه يقدح
في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك
الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفا المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف
بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفا المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك
الوصف في كل صور وجوده وحينئذ يتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون
تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سوا تحقق المعارض في صورة التخلف
او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على
على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين
قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا

محل التخصيص وكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك
البعض وجواب النقض لا يمكن إلا بأحد أمرين أحدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في
الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بإزالة النجاسة فيقول الشافعي لا أسلم
أن إزالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض أن يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه
من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسألة إلى أخرى قبل تكميل الأسئلة
على الأولى وهو قبيح عند أهل النظر فإن المستدل كان بصدد إثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء
في المثال المذكور وصار الآن بطلب إثبات كون إزالة النجاسة ليست حكمية وقال آخرون نعم إذ به يتحقق
انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل آخرون وقالوا إن تعين ذلك
طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وإن أمكنه القدح بطريق
آخر هو أفضى إلى المقصود فلا واعترضه المصنف في كتابه بأنه إن كان ممنوعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق
الأخرى وإن لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره أما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل
بدليل هو موجود في صورة النقض فإذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها وذلك كما قال
الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها أتى بمسمى الصوم فوجب أن يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم
بقوله إن الصوم عبارة عن الإمساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض
بما إذا نوى بعد الزوال أما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من أمرين إما أن تعتقد وجود الصوم في
صور النقض وهو ما إذا نوى بعد الزوال أو لا تعتقد فإن كان الأول فقد انتقضت علتك بوجودها مع انتفاء
الحكم وإن كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها ب المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم أن النقض
بانتفاء الحكم على صورة النقض إنما يتوجه إذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل أوله وللمعترض
كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين
فيقول الحنفي ينتقض على أصلك بالعرايا فإن بيعها صحيح مع أنه بيع ربوي بجنسه متفاضلا أما لو كان
مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لأن خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل
الذي ذكره المعلل في المسألتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على أصلي فلا يلزمني الانقياد
إليه وجوابه بأن يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون
حجة في دفع الاحتجاج وإلا لكان حجة في محل النزاع وإنه محال والخروج المغلوب إذ المجتهد تبعه الغلبة في جملته
لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض إذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة
أوله وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض أو انتفاء شرطه عنهما وغير
ذلك تنبيه إذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها أم لا قال جماعة من المحققين نعم
وهو مذهب المصنف واختاره فخر الدين لأن العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور
ثبوتها خالية من الموانع فإذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فإما أن يكون فقده لأمر أو لا فإن كان
الأول فذلك الأمر هو المانع وإن كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك يوجب أن لا يكون علة

وقال آخرون لا يقدح لأنها لم توجب عين هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون
قادحا في عليتها وهو باطل لأن الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده وإلا لزم الترجيح من غير مرجح
وهو محال فإذا قلتم بوجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فإن كان المانع متحققا كان التخلف مستندا
إليه وإن كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم إلى عدم المقتضي وهو المطلوب بقي النقض المكسور عبارة
عن نقض بعض أوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو
قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنه لم يشتمل النقض على المبيع بل حذف
ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والأكثرون على رده لأن المستدل إنما علل
الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وإبطال
التعليل ببعض أوصاف العلة لا يستلزم إبطال التعليل بها أما لو بين المعترض عدم تأثير الوصف الآخر
الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه إلى الوصف
الآخر تم النقض والمستدل حينئذ إن بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير وإن غير بناء
بإبدال وصف في الدليل لا تأثير له البتة في الحكم كالأوصاف الطردية لا بالنقض وإن نزل الكلام على
التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه حينئذ واردا على العلة بتمامها فإن قلت
الوصف المحذوف وإن لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا يمتنع من أخذه في التعليل لدفع النقض قلت
دفعه النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لأنه إذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الآخر لا غير
هي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف
المحذوف وأما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة أعني الحكمة المقصودة عن الحكم
فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر فوجب أن يترخص في
سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته
من الحكمة وهي المشقة منتقضة فإنها موجودة في الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة
وقد اختلف فيه والأكثرون على أنه غير وارد لأن الحكم إنما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة
لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال وما هذا شأنه فدأب
الشارع رده إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الأحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وإذا لم تكن الحكمة هي العلة لم يكن لإيراد النقض عليها معنى **قال** قدس الله روحه
البحث الثاني عدم التأثير وهو بقاء الحكم دون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لأن بقاء الحكم بعده
ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة وأما عدم العكس فهو أن يحصل مثل ذلك
الحكم في صورة أخرى بعلة غير العلة الأولى والأقرب أنه غير شرط لإمكان تعليل المتساويين بالمختلفين
أما مع اتحاد المحل فالأقرب جوازه أيضا في المنصوصة لأنها معرفة أو باعث بخلاف كقتل المرتد الزاني
ووجوب وضوء النائم المحدث **أقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف
ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح
في علية الوصف المذكور لأن الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده

علمنا استغنا عنه والمستغنى عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغنا عن الوصف ببقا
الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقايه موجودا غير
قادح في عليته فلهذا انضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا احتراز عن العلة
بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه
واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف المحكوم في الصورة الاولى لان العكس يعني انتفا الحكم لانتفا العلة
غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر
متفق عليه كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي
ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو اختيار الغزالي والمصنف كما تراه اما الاول فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة
عن الاسلام قد يثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض
الوضوء والغسل فان اللمس وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لواحد مع كون كل منهما علة مستقلة في ايجاب
الوضوء وعلى هذا لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا
فقيها او قريبا شيا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة او الفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها
ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون الباعث غيره
او كونه جزا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن كل واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها
علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكها فيهما فاذن
الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وحينئذ يلزم من انتفايها انتفا الحكم ويكون وجود
الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس لغة رد اول الامر
الى اخره واخره الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه **قال** قدس الله روحه البحث الثالث
القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل فقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما
لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته
وجوزه آخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن
منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح
تاثير العلة فيه بالنقض وقلب قلبه اذا لم يناقض حكمه ثم القالب لاثبات مذهب كقول الحنفي في اشتراط
الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بانفراده كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث
مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان
في الفرع وقد يذكره لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا
يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال
في الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الروية
كالنكاح فيلزم من فساد خيار الروية فساد البيع **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق

الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل
المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل اخر كان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان
حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني
على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان
غير حاصل كان اصل القياس او كان نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود
العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم
الذي علقه القالب على علة القايس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا فان كان
الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع
اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتيهما فيجوز اجتماعهما
في الاصل وان كان يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الجامع
في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار ولا تأبينا ان الحكمين
مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون
الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض
مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة
في العلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل
واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح
في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب
لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان
قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه
او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله
لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا
بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد
اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل
وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وحينئذ يكون الجمع بين كونه ليس قربة
بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور ولكل من القايس والقالب قد تعرض لنفي دليله التصريح بمذهبه
الا ان القايس صار يعلله الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني
قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم
من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول
مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل
ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهنا الحكمان
لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل

الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة
على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد
مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القائس عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الروية كالنكاح ويلزم
من ثبوت خيار الروية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه
الصحة وعدم خيار الروية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان عدم خيار الروية ملزوم
لفساده بالاتفاق المذكور قال قدس الله روحه البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل
مع بقاء النزاع واقسامه ثلاثة آ ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كما اذا قال
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت لكن عدم
المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص ب ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت
في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه
لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرايط والمقتضي ج ان يسكت المستدل
عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الوضوء قربة فيقول اقول بموجبه
وامنع من ايجاب النية في الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية
الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه
المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما يوجد على هذا الوجه كان المستدل
منقطعا لظهور كون ما نصبه من الدليل غير متعلق بمحل (النزاع) واقسامه ثلاثة آ ان يذكر المستدل دليلا
يتوهم انه ينتج محل النزاع او امر ملزوم له ولا يكون كذلك كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل
لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو
نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق جميع الشرايط
ب ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك
مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء
جميع الموانع منه ووجود جميع الشرايط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له ج ان يسكت المستدل عن
صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا تكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء
بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول
بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى
وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض
الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا تبين
عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف نعلم حصول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب

ان يتبين لزوم محل النزاع عما اورده دليلا كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه
غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع
ساير الموانع وتحقق الشرايط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه
وفي الثالث بان الحذف لاحدى مقدمتي الدليل انما يعود ليلي عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها
فلا يتم منه حينئذ القول بالموجب مع بقاء النزاع قال قدس الله روحه البحث الخامس الفرق وهو مبني
على التعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام وطهارة الحيض
ثالث باحد قتل الردة دون الزنا والحيلولة على السابق وعلى المشترك وان استقلال كل واحد شرط بانفراده
ضعيف لان ابطال الحيوة شي واحد وليس في الجهتين بحيث يحل احدهما ويحرم بالاخرى والسابق ينفي لغرض
الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال لهذا الاجماع
على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير شرط اقول سوال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة
في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده
بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل ابدا وصف فيه يصلح ان يكون علة الحكم معارضا
لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل التحريم في ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت فيه فان كلا منهما
يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد
العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع
او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرطه لا بد من بيان تحققه او كونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق
اثبات المستدل لكون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل
له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع ويرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما
وهو اعني سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيريه
جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق فان فسره بانه معارضة في الاصل
لان ما ابداه المعترض المناسب في الحكم للاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب
اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل
وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة الحكم لان عدم
العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع لما تقدم
لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد
مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي
متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة
وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعهما دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل البعض وحينئذ يكون المؤثر
في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلة في امر واحد
يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال
كل واحد منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الاقتران فات شرط الاستقلال بالعلية فزال هو

والمعارضة في الفرع وضع علية الوصف في الاصل [illegible] واحد او سوال [illegible] وهو ان الجمع [illegible] الى الاول الا بعد [illegible] وبعضا المعارضة في الاصل

ويبقى كل واحد منها جزء العلة. واستضعف المصنف هذه الاجوبة اما الاول فلان ابطال حياة الشخص الواحد
امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزايل الاسلام
ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى
بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح
من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل بجهات يكون كل
واحدة منها مفيدا لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل
ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون
حراما من جميع جهاتها اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحلاوة وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له
في ذلك وفيه نظر لان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة
بل ادعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار
الناس عن الكفر وانكار الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما
واجتماعهما دفعة واحدة فتفرض صحة احديهما على الآخر ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت
اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا ووجر في حلقها فانه يصير
في الزمان الواحد خالا وعما لانه صفة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم وحسن
منهما لو ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه صبية فانه يصير عمها وخالها دفعة واحدة
واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة
بخصوصيته الحكم المذكور فالقول بعلية المشترك بينهما على سبيل الاستقلال ابطال لها وان كان جانبها
من علية اقسامه ولا يثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد
واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فلان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشيا
من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا والاوجه الفرق
على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال
قدس الله روحه الفصل الرابع في شرايط الاركان وفيه مباحث آ يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان
تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي وهو غير
لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا
وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة
ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم تعليل المتماثلين بالمختلفين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون
دليل الاصل شاملا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان لا يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عند نفاة النص ولما
عند القايلين به مطلقا فيهما وبالاستقلال لان رد الفرع اليه انما يصح بعد ذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم
الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة
خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون
ذا قياس مركب فانه ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل وان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا

وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل غير متعين فيه
وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة والحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق
من السيد والوارث لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت
بناء على هذه العلة فلا ينفك من عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت فلانة فهي طالق
تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال فلانة التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجود التعليق في الاصل
فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل
او منع العلة. اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته
ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس حينئذ لا يخرج عن شرايط هذه الاركان فمنها ما يعود
الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور ا
ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك
اذا كان حكم الاصل ثابتا ب ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر
لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت
معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت
الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف المعين
وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقليا جاز ان يكون
الباقيان سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي
سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله وهو
غير لازم الى آخره ج ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع
وهو يتوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع واذا لم يبق الحكم الذي شرع لاجله ثابتا شرعا لم يكن
معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا يكفي قبل النسخ يكفي في كونه
معتبرا وفي صلاحيته لترتب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى ويكون النسخ
حينئذ تخصيصا د ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه
ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الشهادة لا اعتبار
انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا
في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قياس التفاح على البر لعلة كونه مطعوما وان
كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسألة
فسخ النكاح بالجذام في المراة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن
والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على
الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام
موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم الى غيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار

الشارع لمعنى ولان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان
اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني
حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه
فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم وباعثة عليه مستقلا بذلك غير محتاجة الى امر
اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين
فرعه علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة الاولى واسناد الحكم الى غيرها
والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل معولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال
الحنفي في مسألة تعيين النية عند ما اذا نوى النفل لزمه ما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض صلاة ونوى
النفل فان الحكم في الاصل ما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بنا الفرع عليه لانه يتضمن
اعترافه بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك على ان الحكم في الاصل
وهو وارد في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم ما التزمته من تخلف الحكم عنها من غير
مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان التصحيح يقول الحكم في
الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف لا ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل مثلا ولا ثبوته في الفرع
والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر
لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام
وحينئذ لا يكون ما ذكره ترجيحا من غير مرجح و ان لا يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع
اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو بالنص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس
مطلقا فطريقه الضرورة والاستنباط اخرى ز ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الشافعي
الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء فلا

فان صح

والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل
هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك
كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت
وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما رفع عدم
وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا لجواز اثباته بالقياس ولم يكن ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعا
بدليل شرعي ج ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا
يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة علمت والثاني ما يكون مبتدا
فالاول كقوله شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة
والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول
المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون
قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخصة السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون ذا قياس مركبا اي لا يكون حكم الاصل

كقوله شهاده خزيمه وحده سلم

متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان
الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب
الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين
المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة قتل
الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع
عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة
فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من السيد والوارث لا العبودية وحينئذ ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان
ابطلت التعليل بها امتنع الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي بهذه العلة وهي مدركة اثباته ولا محذور
على نفي الحكم لانتفاء علته اذا لم يلزم من نفيه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا
لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركب الاصل لاختلاف الخصمين في
تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض
يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له فانه لا طريق الى اثباته سواها وقيل سمي به لنظرهما في
علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا
وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت فلانة فهي طالق تعليق فلا يصح قبل
النكاح كما لو قال فلانة التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا اسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت
انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال فلانة التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع
ولا محذور علي في ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس حينئذ لانه لا ينفك عن منع وجود
العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه لا اختلاف في الوصف الجامع
قال قدس الله روحه البحث الثاني في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل
فيما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القتل
والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل
والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك هو جنس الولاية وان
لا يكون منصوصا عليه اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط ما يضايفه وهو الفرع وهي
ثلاثة ا ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة
المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية
المشتركة بين القتل والقطع ب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس
المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات
الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس
مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل
من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع تخالفهما حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس

عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة ج ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه
وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون
مخالفا له فالاول جايز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جايز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا
على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله
عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال
صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر
للمنع من عدم الاولوية اذ من الجايز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة
سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض
تاكد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت
بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل
واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص
دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر الامدي
هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرايط العلة شرط
ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به لان العلة
يثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا للحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون
عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عند ناعير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والفايدة الاطلاع
على الحكمة ومنع القياس ولا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية
على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا جليا او اجماعا
ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان او لغويا او عرفيا اعتباريا
وان يكون اضافية لا انا جوزنا العدمية اقول لما ذكر شرايط الاصل والفرع شرع في ذكر شرايط العلة
الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
وهذا يعني اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما لنا اذا كان ممن يعتبر في العلة النص كالنص
كالتبيين وموافقة بالتقسيم وان كان النص يدل على تلك الحكمة فيه بل اما هي مجردة لانه لا فايدة في الامارة
الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة
من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فانه لا يلزم من انتفاء
تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع
وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ب ان يكون وصفا ضابطا
للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة
عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط
قال الاكثر ولا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر
معرفة ما يتناط الحكم منها ولو حصر عليه الامر مشقة وحرج وعدل ذلك على خلاف المالوف من عادة

الشرع من رد الناس في المظان الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع
انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المقيد بالمسافة المعينة الى مقصد
معين ولم يعلقها بنفس المشقة لكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق
المشقة وان حصل زيادة على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف
ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف
المشتمل عليها وفصل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف
والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام ج ان لا يكون الوصف عدميا
اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية العدمي لصحة حمله على المعدوم
ونقيض اللاعلية العدمي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان
كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف
العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط
في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم
امتثال العبد امر سيده باعث له على مواخذته ترده الكامل ولا ارتياب فيه د اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل
حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه
في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت
الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشي الواحد
قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشي الواحد لا يكون
نسبة الشي الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست
بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو
متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز بمحل اللازم ولو سلم لا نسلم استحالة اللازم واجتماع
النسبتين المتقابلتين للشي الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في تغاير
جهتي القبول والجهة الثانية واما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي
توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشي
عين غيره اما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفايدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي
وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون معرفة له والا دار ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار
الفايدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوايد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك
ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس
على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته التي هي علة حكمة في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع
من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة حينئذ في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف
مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لبقي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فايدة

اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة مستقلة وجاز
التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل ط منعه ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله
البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت
الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة
وصف مختص بمحله لحكم مخصوص يتعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون
بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم
الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده
في الفرع ليس موقوفا على الصحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو
كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة ق ا كثر الاصوليين
على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير
الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل
اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه
لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا يتحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني
باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فايدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول
العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم ر يجب
كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب
الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقير المانعة من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجته بقيمتها فان
ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقفها عليها على اعتبارها
ح يشترط في العلة ان لا تكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على شرطيته
وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا انه دوران الحكم
مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم كثير من الاعيان النجسة بنجاستها
واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح العلية
للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان لا يكون متاخرا فلا يصح العلية لما بينا
من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا ولا يصح جعله علة للاخر اولى من العكس ولانه
يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على ثلاثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب
على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز ان ناخذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر
قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم
المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم الخمر
بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة كما لم يكن علة لذاتها بل
باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولا يستلزم تخلف التحريم عنها نقضها وبجواز المقارنة ويمنع

من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس ط يجوز كون العلة
مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين
ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث
لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لاجرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون ممن قال بالاستنباط
قالوا انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر
والدوران او غير ذلك فيجب العمل لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون
الشيء صفة علة لذلك الشيء زايدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة وصحة
حمل العلية عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل من اجزائها كان كل منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول
صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل لكل جزء منها جزء
من العلية لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت
في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة والباقي الاخر خارج عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية
امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج
ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس للصفة معنى يرجع
الى الاجزاء او يقال اما ان يحصل لكل جزء او في بعضها كان تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع
من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا وامرا ونهيا واما التعليل بالامور الاضافية
فجايز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمتنع منه ان كانت الاضافة عدمية
وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قايمة بمحل وكان حصولها له اضافة اخرى بها الى المحل وتلك
الاضافة تكون ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قايمة بالمحل فيثبت لها اضافة
اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة
المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي
اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة
صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المصنف رحمه الله في النهاية بانه لا يلزم
من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان تكون المخصصات عدمية وفيه نظر
فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علة للجنس
فاذا كان موجودا استحال ان تكون عدمية قال قد مر القول في البحث الرابع في شرايط الحكم
تشرطه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه لا يفيد
الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني
وهو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به
فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع
احكام الاعراب وانما ثبت قياسا ما حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه ثم يجز كما لا يجوز
القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف

على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبنية عليه والعتق يفتقر الى التنصيص عليه واذا اجملت العلة المعلم فاما بحث المناسبة والحق انه
لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان لا جامع بطل القياس وان كان
جامع هو المقتضي للحكم فيتم حصول خصوصية الاصل والفرع من حيث لا مناسبة الا الاسناد الى المشترك فلا الخصوصيات
فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز
تاخر العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي
اما اذا كان الحكم عدما طارئا فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب الرجم المشهود عليه
استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمدا وقاسوا في
المقدرات كالقلة والدلو الكبيرة وقاسوا في الرخص زوال سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء
اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه
اما المختلف فيه فامور ا ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض
من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام
العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا
ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت
العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم
فيجب طرده غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا
التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو علة
في المثال الاول ليس جامعا بل المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال
ومثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الروية عندهم وكذا
المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب سرقة على الغائب وكذا المثال
الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى عالم فله حيوة كما في الشاهد
فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال فيه مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد
فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل
على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان
الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين
ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة
الاولى اعني الاصل وكونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة
بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق
الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسير جدا لان
الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وحينئذ يمكن ان يكون

للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين او احديهما ظنية كان ثبوت
الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف تبعا له انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه
حجة انما يفيد الظن وهو لا يجري في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد
العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين بني القياس عليهما متعسر
بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج
منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على
ذلك بوجهين ا انا اذا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا
ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا راينا تلك الشدة
حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته
خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في افعال المكلف حجة ب
ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا
لانهم لم يسمعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر واقتفى ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا
واحتج المانعون بوجهين ا بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال المالك لعبيده السود
اعتق غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه
ب ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم
ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين المسميات اصلا والجواب عن ا ان اهل اللغة قد استعملوا
القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر
واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احكام الامر
لم ينازع في تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول
بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس على تعديه النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر
شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة
للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن ب ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث اعني الداعي
اما اذا كانت بمعنى المعرف فيحصل الدلالة كدلالة الدلوك على وجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز
وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانعون بان اللواط مثلا اما
ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد اولا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد
لانه انما كان مستندا الى الوصف المشترك ضرورة استحالة استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان
الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين
الفرع لا يقال الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما
كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة
يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الزكوة مثلا هل يجوز

اثباته بالقياس ام لا لاتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة
لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشي وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان
النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز
تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع البارى تعالى ثم هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصلاة
امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس
في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس
حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل
بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوات
واعداد الركعات ومواقيت الصلوات فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور
القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع
اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا
ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش فحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه واما الحدود
فلان القياس فيها انما يثمر الظن وبحث بخلافه شبهة فيندرئ الحد بها لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات
واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى مواضعها بعض اهل العقد قد استعملوا القياس فيها وكتب
الادلة كالعموم والنص بنفيه والاشتقاق متحويون بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان اهل العلم لا يتنازع في ان تقدير الكتاب العزيز والكتابات
النبوية لا يمكن الا بمعرفة ... الاجماع منقول بالتواتر ويمنع من ... القياس على بيان مواضعها وفيه نظر
فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون
الظن شبهة تدرا بها الحدود والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا
ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لخصوصها بل لعدم تعقل معناها وهذا
امر يشترك فيه كل حكم وغير انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون
الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم
فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزوايا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه
على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل والقياس فيه اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو الكبير فقالوا تنزح عشرون في الفارة والعصفور ونحو ذلك وقاسوا التقدير
على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا لو نزح
دلو واحد اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا مرة لانهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المص بقوله كما قدروا في
الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبير ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكور اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة
والبير الذي يتعذر نزح مائها لغزارته على البير الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان وخمسون دلوا فقالوا
انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البير لا يزيد على ذلك واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجا

على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الترخص
مع ان الترخص اعانة على المعصية لا نيابة لاهلها **قال** قدس سره وحصر الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي
ثلاثة ١ القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كقياس
... وايضا منه قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع لا انه الباعث
بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق **اقول** القياس ينقسم الى جلي وخفي
فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بانتفائه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق
تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما في العلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك
في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه
بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة
المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة
المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع
باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة باليد الواحدة وقتلهم بالشخص الواحد
في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم تعلقا بهما واما الثالث وهو القياس
في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على
المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال** قدس سره
وحصة الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا او لا
لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عنده
فلانه كان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام وتدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس في طريقه العادة والخلقة
كاكثر الحيض واقله وبما لا يتعلق به عمل كدخول النبي عليه السلام مكة صلحا او قتالا **اقول** القياس لا يجوز في كل
الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة اولا كاعداد
الركعات ونصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد
تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وحينئذ لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز
ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم
شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا واجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله
البيع يستلزم احلال كل بيع واما على راى القايسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن
مقدور لله تعالى لا نص منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في
جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد جاز على بعضها الثبوت بالقياس

فنصوص على الباقي ذلك لان الحاير على احد المثلين لابد جاير على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة
واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي
القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر المقادير والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ضبطها
فيصير المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي عليه السلم مكة لقتال او صلح
وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذا يطلب ليعرف ولا يعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن **قال** قد يراد به
روحه الثالث ههنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل
لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا المناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع
من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا
على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر والمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة
الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة
راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم
شرطا مطلقا لم يكن شرطا بالنذر ثم يستثني النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم
والتالي بالقياس فنقول لما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة **اقول** هذا النوع من
القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت
للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى
حاصل في الاصل فلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه
عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها
وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا ثم يعلل لاشتراك العلة المحققة في الاصل ثم يتوسل
بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولا انه يثبت علة الحكم المعين في الفرع اولا ثم تبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل
فكان ذلك الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما
في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها
لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس
الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني
نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له لكنه
شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر ويسمى هذا صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقال
ما لا يكون شرطا في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك وجه قربه من الاول ان ظاهر الاشتراكهما في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض
تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة
موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا **قال** قد يراد به روحه المقصد الثامن في التعادل
والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد ومنافي الفعلين جاز كتوجه
المصلي الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اخذ بالفعل

ومناف في الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا
اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب العمل بهما
على مكلف واحد ويتركهما يقتضي بالعبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون
الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوز بعضهم وهو الاقرب والحكم ههنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب
والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه
كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين
وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ادفع الي الدرهمين خلي الاخذ وان دفع الي احدهما
اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان
الحاكم عين ولما تناوله الحكم باحديهما في وقت وبالاخرى في اخر تخصيص **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب
ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل
والترجيح ولما فرغ المصنف من بيان طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو
اخر البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف اثره واكثر
المحققين كما فعله في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل
الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة
القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين في النفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول
المدلول عند حصول دليله القطعي فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه
يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون
شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف
فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى زمان الصيف وعدم
جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن نفيه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلين
فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في
العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل
عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل
اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع
تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة
القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال
القبلة في الصلاة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد
للفعل الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على تحريم فعل ودلت الاخرى على وجوبه
او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جايزان واستدل على الاول بقوله عليه السلم في زكوة الابل
في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مايتين لا نزاع انهما افضل ادى الواجب وكلا الوجهين فرض
في الكمية فتخير في استقبال الامرين في هذا فيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لانا اتيتهما في الفعل

دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان ولا على الوجوب على البدل وحينئذ يكون الواجب احد الفعلين
لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق
الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال
جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدرانها اتفق فمتعلق الوجوب انما هو
امر كلي صادق على استقبال اي جدرانها واحد بالذات ومتعدد بالعرض فلا يكون المثال به مطابقا وامثال
الصحيح ما ذكرناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم
منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال لتنافيهما
او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير
جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين
بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك
فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم
بطلانه وجوزه المصنف طاب ثراه وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن حجة المانع بالمنع من استلزام التخيير ترجيح
امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة
ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان
وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال له ان دفعت
الي الدرهمين اخذتهما وان دفعت لي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه مخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا
والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان
ذلك ابتداء او مبنيا على امر اخر قصدا وفعلا لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن
التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان
المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح
اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي
في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير
الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي
باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف
ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان
النبي عليه السلم قال لابي بكر لا تقض في شيء بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسألة الحمارية بحكمين متنافيين
وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده
وظهور الامارة الموجبة للحكم الثاني على الوجه المحكم الاول قال قدس الله روحه اذا تعارض الدليلان
فاما ان يكونا ظنيين فتحقق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن
العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه فيتعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون

احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان كان
احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وهو الترجيح
في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول اقول تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما
وهو على ثلاثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا
ظنيين تعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الظنين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف
لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم حينئذ اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات
الى زيادة الظن لنا انه لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة
في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين وكذا المقدم بيان الملازمة انا نوجد جنسا
بعض الامارات على غيره كان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي
فبالاتفاق والجواب بالمنع من بطلان التالي ودعوى الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل
بالراجح فيها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبمزيد التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة
لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان يقول ان العلة هي الرجحان المالوف
من الصحابة اعتباره والعمل به وهو ثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل
بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من العمل باحدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء
مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه
دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية
ولا شك في ان الاول اولى واعترض عليه المصنف طاب ثراه في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عملا بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عملا بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر
ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون
راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر
فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو ما يكونان يقينيين
فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون
نقل ما هو ضروري او لازمة عن الضروري اما ابتداء او بواسطة ثابتة اما متحدة او متعددة وذلك لحصول الاعتقاد
اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم
الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري
لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول
المصنف طاب ثراه فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام
المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله
ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا
من الدليلين جزءه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين

العمل باليقين ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتبر به وقد انقدح ان
الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف بما ذكر ههنا بانه اقتران الامارة بما
يتقوى به على معارضتها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان
عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فالمراد بالدليل ههنا ما يلزم من العلم
به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات قال قدس الله روحه البحث الثالث اذا تعارض
نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او المتن او المدلول او بامر خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا
ارجح ويترجح رواية الفقيه على غير الفقيه والافقه على الفقيه والزاهد والاعلم بالعربية وكون صاحب الواقعة والاكثر مجالسة
للعلما والمصدق [illegible] طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار او تزكية الاكثر والاعلم او مع ذكر
سبب العدالة ومع العمل بروايته والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان وعدم سلامة العقل على الحافظ
في وقت ما والحافظ على الراجع الى كتابه والاشهر وغير المدلس معروف النسب وغير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق
على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن وافقه
الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي
والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة الرسول عليه السلام وكما اخر الاسلام مع علم سماعه
بعد اسلامه فرجح العام المبتدا على ذي السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه والفصيح على غيره والافصح
على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي والذي لم يدخله
التخصيص على ما خص والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت
الطلاق والعتاق على نافيهما والمقترن بالعلة اقوى والموكد على غيره والموافق لعمل العلما او الاكثر او الاعلم واذا
تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دل العلية فيه نص قطعي والمتعارض فيه قريب من التعارض في
الاخبار لانا اشترطنا التنصيص على العلة اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما بين كل
[illegible] الواحد العام فانه مظنون في متنه ودلالته [illegible] وبين الاخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة
المتواترة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين
المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق
بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك
فاقسام أ في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال
وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اعني الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر
وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة
وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحد
فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول عليه السلام بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان
روايته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل
لان كل واحد من الرواة غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت
الاحتمالات اربعة ومع الثالث تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد

ما دليل العلم به

من هذه الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك
الخبر حجة ومنه ما يكون سببا في المرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترتبة فانه كلما كانت الوسايط
اقل كان الظن اقوى واحتمال الكذب ابعد اقل مما اذا كانت الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون
حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا او يحتمل كونه
كاذبا فاحوالهما اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة
فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحدا
من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وحينئذ يضعف الظن عند تعدد الوسايط المترتبة
وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان يرجح من هذا الوجه فهو مرجوح
من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسايط الى حد الشذوذ وقل المذكر كان مرجوحا لانه لا يجري على القانون
المعتاد والطريق المالوف الغالب الارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا [illegible] في النهاية على دليل رجحان
الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون راجحا اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة والكثرة انما هو مع قطع
النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الاتية وانه انما يبحث عن
الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان
كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة
في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات
كما قلناه ب الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي امور أ ان رواية الفقيه راجح على رواية غيره لان
الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فحص عنه وبحث عن تاويله
وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي
فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث على ذلك فينقل
ما يسمعه خاصة وربما كان في ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر
اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرناه ب رواية الافقه راجحة على رواية
الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكرنا من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه ج رواية الزاهد
وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ العقل
من الانهماك في الامور الدنياوية والمهانة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه
الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى د رواية العالم بالعربية راجحة على رواية
الجاهل بها لان العارف باللغة العربية متمكن من التحفظ عن مواقع الزلل وقادر على معرفة المقصود من اللفظ
بحسب ما يقترن به من القراين اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية
يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم
لما ذكرنا في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعة بها والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية
الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية

من روى أن المأمون المأثور رجح الشافعي رواية أبي رافع من كون النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو حلال على رواية
ابن عباس أنه تزوجها وهو حرام لأن أبا رافع كان السفير بينهما وهو الذي تولى نكاحها عن الرسول عليه السلام و رواية
الأكثر مجالسة للعلماء أرجح من رواية من ليس كذلك لأن مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل
بخبره أقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس أهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك ز
رواية من طريقه أقوى في الإدراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى أحدهما أنه رأى زيدا وقت الظهر
وروى الآخر أنه رأى في ذلك اليوم بعيدا ونظر في الاشتباه إلى الثاني أكثر من الأول فكانت رواية الأول أرجح أما
التراجيح الحاصلة بالورع ففي أمور أ رواية من ظهرت عدالته بالاختبار أرجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية
ب من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم أو تزكية عدد أقل مع تساوي
الأوصاف لأن الظن الحاصل بعدالة الأول أقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من ثبتت عدالته بتزكية
الرجل الأعلم الأورع أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الأول د رواية من
ثبتت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر
السبب ﻫ رواية من ثبتت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكاه
بأن يروي خبره إن قلنا أن ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته أرجح من رواية من زكاه ولم يعمل
بروايته وأما التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء فمن وجوه أ رواية الأكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس
كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الأشد حفظا لألفاظ الرسول عليه السلام راجحة على رواية غيره
ب رواية الجازم بالحديث أرجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الأول على الظن الحاصل بخبر
الثاني ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الأوقات إذا لم يعرف أنه روى
هذا الحديث حال سلامة عقله أو حال اختلاله د رواية من يحفظ الحديث راجحة على من لم يحفظه ويعتمد
على كتابه لأنه أبعد من الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الأول لما فيه من الاشتباه والنسيان على الحافظ
بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ صحيح وأما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فأمور أ رواية الكبير
من الصحابة أو من غيرهم راجحة على رواية غيره لأن دينه كما يمنعه من الإقدام على الكذب فكذا علو منزلته
وارتفاع منصبه عند الناس يضاعف عن ذلك وإذا تضاعفت موانع الكذب كان صدقه أرجح في الظن وقد روي
أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يحلف الرواة ولا يحلف أبا بكر ولأن الكبير من الصحابة يكون أقرب إلى الرسول
عليه السلام من غيره فيكون أعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس أرجح من رواية المدلس
والتدليس شبهة أحقا العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لأن احتراز المعروف عن
الكذب القادح على معرفة عدالته بالبحث عن أحواله والتفحص عن خلاله بخلاف الأول د رواية غير
الملتبس باسم أحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم أحدهم مع صعوبة تمييزه عنه لحصول الظن
الغالب بصدق الأول دون الثاني وأما التراجيح العائدة إلى كيفية الرواية فأمور أ أن يقع الخلاف في أحد الخبرين
هل هو موقوف على الراوي أو مرفوع إلى الرسول عليه السلام والآخر متفق على رفعه إلى الرسول عليه السلام فالثاني
أرجح لحصول الظن بصدوره عن الرسول عليه السلام وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم أرجح من رواية من يجرد عن ذلك لأن اهتمام الأول بمعرفة ذلك الحكم أقوى

ح الخبر المنقول بلفظه أرجح من المنقول بمعناه وهو مما يحتمل أنه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الأول وحصول
الاختلاف في قبول الثاني ولتطرق الغلط إلى الثاني دون الأول فيكون الظن الحاصل في الثاني أضعف ط الخبر المتفق
بحديث سابق أرجح مما ليس كذلك ي الخبر الذي يوافقه الأصل أعني المروي عنه بمعنى أنه لم يكذبه رجح على الخبر
الذي يكذبه الأصل وقد تقدم البحث في ذلك يا الخبر المسند أرجح من الخبر المرسل إن قلنا بقبوله لحصول الاتفاق
على قبول الأول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن أبان حيث زعم أن المرسل أرجح والقاضي عبد الجبار حيث
حكم بالتساوي لنا أن الراوي إذا أرسل فعدالة الواسطة معلومة للمروي له ولا يتمكن أحد ممن روي
له أن يبحث عنه ويتفحص عن أمره ويعرف حاله في العدالة وضدها وأما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي
وغيره ويمكن معرفة حاله وجرحها لكل واحد فكان الوثوق بخبره أعظم فأرجح ضرورة رجحان خبر من يتمكن
من معرفة عدالته كل واحد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته إلا واحد خصوصا مع تحقق العدالة وكونها من الأمور
الباطنة التي لا يطلع عليها البشر إلا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بأن الخبر الثقة لا يجوز له إسناد
الحديث إلى الرسول عليه السلام إلا مع القطع بذلك أو الاعتقاد المقارب للعلم بأن الرسول عليه السلام قال ذلك بخلاف
ما إذا أسند وذكر الواسطة فإنه حينئذ لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية أن فلانا قال إن الرسول عليه السلام
قال ذلك فكان الأول أولى والجواب أن قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة
خبر الواحد وهو جهل غير جائز وحينئذ يمنع إجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على إرادة الظن أن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال كذا أو سمعنا أو رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند أولى للتمكن من معرفة
عدالة كل أحد بخلاف ما أهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله وأطلق القائل برجحان المرسل على
المسند إنما يريد به إذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله فأما لو قال عن الرسول عليه السلام كذا فإنه لا يترجح
على المسند لأن معنى قوله روي عن رسول الله ولو كان أحد الراويين لا يرسل إلا عن العدل كمحمد بن أبي عمير [illegible]
رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا يرجح
في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه آ إذا كان أحد الخبرين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه ناسخا الحكم
المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المتعددة ويتفرع على ذلك أمور آ ترجح المدنيات
من الآيات والأحاديث على المكيات لأن غالب حال المكيات أنها وردت قبل هجرة الرسول عليه السلام والمدنيات بعدها
فيغلب على الظن تأخر المدنيات وتأخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة
شوكة النبي عليه السلام وعلو شأنه على غيره لأن قوة شوكته عليه السلام وعلو شأنه كان في آخر زمانه فيغلب على الظن تأخره وقال
آخرون إن دل الأول على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف كان الأول متقدما وأما إذا لم يدل الثاني على قوة ولا على
ضعف فلا يجب تقديم الأول عليه لاحتمال أن تأخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون الأول صادرا عنه في آخر زمانه عليه السلام
وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في أول زمانه وفقد ذلك في الأول واحتمال كون الثاني متقدما على الأول إنما
يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه عليه السلام وهو حينئذ محتمل التقدم قطعا فكان وبقي الرجحان السابق غير
معارض ج أن يكون راوي أحد الخبرين متأخر الإسلام ويعلم أن سماعه الخبر بعد إسلامه وراوي الأول متقدم
الإسلام فيقدم الأول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم إن كان متقدم الإسلام باقيا في كل زمان المتأخر
مع الرسول عليه السلام لم يمنع من تأخر روايته عن رواية المتأخر أما إذا علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر

او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه
نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم
تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فتكون
رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل حينيذ تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليه
فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في حالتين من ثلاث واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون
الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني ب اذا كان احد الخبرين عاما مستقلا اي لم يرد على سبب والاخر عاما
ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون
مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المستقل على العام
الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه
كان خاصا والخاص متقدم على العام ج الترجيح العايد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي ا يرجح الفصيح على الركيك
لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عليه السلام اذا كان صلى الله عليه وآله افصح العرب وقال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد
والركيك بعيد عن كلامه عليه السلام حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي يحمله على ان نقل الحديث
بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا ب يرجح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه عليه السلام
كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في
الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال اخرون لا يترجح بذلك لانه عليه السلام كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب
العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لقلة من شاركه غيره له عليه السلام في الفصيح خصوصا
بالافصح البالغ الى الغاية القصوى ج الخاص الراجح على العام وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال
عليه بطريق المجاز راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز
في دلالته على المعنى الى القرينة واستغناء الحقيقة عنها وضعفه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة
المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستفاد الظهور دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه
نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والظهور لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار ومع اعتبار عدمه ه الدال على المقصود بالوضع الشرعي والعرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي
قال الفخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي
واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم
وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو
لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي
اولى واختار هذا التفصيل المصنف في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح
احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احد مدلولي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان
الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل
اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا او شرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل
الشارع اياه عن موضوعه ووضعه لذلك المعنى ان المراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى ما لا ما ابقاه على موضوعه

نطق م

٤ المستعار

او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي و العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف
الاول لتناوله تمام مسماه ز الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان
دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك د الرابع في الترجيح
العايد الى الحكم المدلول عليه وهي ا اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا عنه كان الثاني ارجح
من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه
معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة الحكم العقلي فقط اما لو جعلنا
المقرر متاخرا يكثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم ازال المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس خير من فايدة التاكيد وحمل
كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا يحتاج اليه
لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره
اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه
الذي ذكروه انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس في ذلك من نوع التعارض [illegible]
فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على
الثاني لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتضمن محذورا لان الفعل
ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة
لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب ج اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد
والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي
لما يكون على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب
الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد الناقل على المقرر د اذا كان احد
الخبرين متضمنا ثبوت الطلاق والعتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان شرعيتهما [illegible]
خلاف الاصل فيكون النافي لهما على وفق الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل ارجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق
الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ه اذا كان احد الخبرين يثبت الحكم وحده والاخر يثبته مع الحكم
دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الانضباط والبيان ولان المضاف اليه المقصود بسبب شرعيته لا انقياد [illegible] القبول
اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بالتاكيد والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ه الخامس في الترجيح بالامور الخارجة وهي ا ان يوافق احد الخبرين
عمل اهل المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر
لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني ولان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا
الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان كلا منهما له مزية على العالم والفاضل [illegible]
الاقيسة وقد عرفت ان القياس لا يصح عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وحينيذ يكون التعارض فيها
قريبا من التعارض بالاخبار لان القياس لا يدل الا على حكم اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها
فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا

ستة م

اقول ... وفيه نظر لما تقدم ... الناقل على المقرر د م

د مرجحة

ظنيين وكان احدهما اغلب على الظن من الاخر لما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل
على حكم اصل احد القياسين قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كان القياسين غير قاطعين لكن احدهما ارجح
من الاخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجية كلها **قال**
قدس الله روحه المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول **ا** في المجتهد وفيه مباحث **آ** الاجتهاد لغة استفراغ
الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود
مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض **اقول** لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة
وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد
لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل
اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم
شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من
له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احترازا عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم في الاحكام
العقلية وقولنا بحكم شرعي احترازا عن تحصيل الظن بحكم عقلي واصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر
فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا كان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون خبر
الواحد والقياس حجة اجتهادا او استفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال الاخرون
الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ
الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده يميز المعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن
يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية
وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا
معتبرا وهذا سبيل مسايل الفروع ولذلك تسمى هذه المسايل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب
تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم
ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسايل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية
بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسايل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرايض مثلا ان يكون
اصلها في الفرايض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع
عليه الاجماع من الفرايض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها لغاية ما في الباب ان يقال لعله
شذ منه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلايل تلك المسئلة علما او ظنا
صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسايل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما
احتج اهل ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري
فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسايل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز
تعارض الادلة عنده في تلك المسايل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق
الحكم المفروض اجتهاده فيه بما يجهله من المسايل فلا يتحقق اجتهاده فيه والجواب انه خلاف الفرض اذ الغرض
حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده **قال** قدس الله روحه الثاني يجوز انه عليه السلم لم يكن متعبدا

بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عليه السلم كان قادرا على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر
ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل عليه السلم
فيبطل القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفى الله عنك وبقوله عليه السلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تعتبر اعتبارها مع التسويغ شرعا والعفو عن
اصحابه او ان الاذن شرط في الاباحة فيصح اسناد العفو معه وعدم سياق الهدي لا يدل على سبقه بالاجتهاد
اقول اختلف الاصوليون في ان النبي صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل
والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه **آ** قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون
الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه غير وحي **ب** انه عليه السلم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى
فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له … التعويل على الاجتهاد
فيها **ج** مخالفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي عليه السلم ليس
صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي
في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر شيء لا يكون كافرا به **د** لو كان عليه السلم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا
في شيء من الاحكام على الوحي لان حكمه في العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك بعد وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها
وحي ولو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا
بالاجتهاد **ه** لو جاز للنبي عليه السلم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عليه السلم وذلك باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد
عليه السلم هل هو من عند الله تعالى ام من اجتهاد جبرئيل عليه السلم والمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده
عليه السلم بوجوه **آ** ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول عليه السلم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا **ب** قوله تعالى مخاطبا
للنبي عليه السلم لما اذن لقوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك
الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاد **ج** قوله عليه السلم
حين امر اصحابه بالتمتع عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي
فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن **آ** ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع
لا ما غيرها فلا وحي فلا نسلم ان اجتهاد الرسول عليه السلم مطلوب لله تعالى بل ممنوع من تسويغه كما وقد سلف بيان
ذلك وعن **ب** ان العفو عن اصحابه … لا يدل على العتاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة في
المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله غفر الله لك رضي الله عنك ولو كان كذلك
غير ان يخطر بالبال ذنبا او جرما سال الله تعالى ان يغفر له ويعفو عنه ويحتمل ان يكون اباحة تاخيرهم الذين
عن الخروج الى الجهاد مشروطة باذنه عليه السلم فيه ويكون مخيرا وفي ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فيصح اسناد
العفو معه اليه عليه السلم والحق انه لا يتوجه العتاب اليه عليه السلم من الله تعالى على شيء اصلا مع كونه عليه السلم لا يقول
ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه عن ظن **ج** ان الخبر لا يدل على ان سياق

الفرق بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي ثم انه التمس
عليه السلم باب الحج قال ... ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضل التمتع وانه لا يجوز العدول عن القران الى التمتع فاسف على فوات
تلك الفضيلة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تمسكه بالقران ان كان بوحي من الله تعالى استحال تاسفه على فعله والا كان قولا بان
في افعاله عليه السلم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وعلم ان الاخر
الذي هو افضل اختياره فذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال قدس الله روحه
البحث الثالث في شرايط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسايل الشرعية الفرعية وانما يتم
ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو رجع الى اصل
صحيح اغنى في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتهما وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يحصل ذلك لو عرف انه تعالى لا يخاطب
بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى
بالقبح واستغنائه عنه والعلم يستلزم الحصول عليها الحكم واصول قواعد الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة
وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال
ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهي خمسماية اية ولا يشترط
حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث
لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرها وسادسها ان يعرف
شرايط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام
وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسايل الاصولية **اقول** الشرايط التي يتوقف عليها
كون المكلف مجتهدا يجمعها شي واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية
الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف الشرعي على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط
بامور **أ** ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات
الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي
والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالاحكام اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة ما هو اللغة العربية
لان الشرع عربي لا استفادة من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو
والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشيا واجبة كذلك ولا يشترط علم
المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على معاني
الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام
في توابعها من النحو والتصريف ويكفي له مطالعة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الشارع لان معرفة ذلك واجبة **ب**
ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به
الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يثق في كل واحد من اوامره ونواهيه انه لا يقصد به افهام معناه وحينئذ لا يبقى في
خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه
ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما تقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل

خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة صارفة عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقترن
بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع قرينته وحينئذ لا يبقى
للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما
منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن
فعل القبيح وترك الواجب وذلك يتفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة
والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونفي صفات الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل
حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول صلى الله عليه وآله وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه
من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة تامة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم
لا يمنعون من صدور القبايح من الله تعالى ويجوزون اخلال الله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض
وذلك ينفي دلالة المعجز على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل وينهدم
قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم **ج** ان يكون عارفا من
الكتاب العزيز والسنة النبوية ما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما ان يحفظها عن قلبه او يكون عنده مدونة
في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام
منها يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والنفي واضداد ذلك
وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه
وذلك نحو من خمسماية اية اما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاطلاع عليها
اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل
بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها من مواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها
د ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه اي ما وقع عليه الاجماع من المسايل اذ لو كان جاهلا بها ولم يبن
منها لجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقع في الغلط لان الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم
المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم فتواه
ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف انه في مسالة التي يفتي بها موافق لفقها المتقدمين ويغلب على ظنه تجدد
هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شي من ملزوماتها **ه** ان يعرف ادلة العقل من البراءة
الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية
والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرهما كالدلالة ايجاب الشي مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشي الا به **و** ان يكون
عارفا بشرايط البرهان التي عند تحققها يكون الضرب منتجا ومع فقدها لا وقد اوجب بعضهم الاصول لتوقف معرفة
الادلة على ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت مقدماتها عقلية من الكتاب
العزيز او السنة المقدسة او غيرهما **ز** ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب والسنة
لئلا يحكم بشي منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم ناقض لحكم المنسوخ او ما دل على رفع حكم الاية السابقة
او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم الاحكام المنسوخة اجمالا في الجملة مع انه يعلم العلم

بكون الحكم منسوخا مع المجمل الناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك
كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب
والسنة على ذلك كله واما العلم بمسايل الفروع التي بحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها
المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه **ح** اي يكون له قوة استخراج
المسايل الفرعية عن المسايل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا
حسن الادراك متنبها للوازم المقومة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط
في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسألة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسألة من الاصول المذكورة عند
من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل
قطعي فخرج بالاحكام الشرعي الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة
اقول لا يتحقق الاجتهاد بالفصل الاول وحكم المجتهد فيه لانه احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه
دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم
ووجود الصانع وغير ذلك من مسايل علم الكلام وغيرها وبالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد
حجة وما جرى مجراه من مسايل اصول الفقه وبقيد عدم الدليل القطعي يخرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام
الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصنف ترك
اعتبار قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسايل اصول الفقه والمجتهد فيها ابو الحسين
البصري وغيره والمسايل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان
جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم
الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بحادثة من المسايل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه
البحث والاجتهاد فيها وتكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة
من المسايل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسألة حينئذ اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف
اصلا وان كانت بعد الاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا للعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف
على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في احكام الاجتهاد
وفيه مباحث **آ** اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها
مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى نفي الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ فيه
مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسايل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله
تعالى في المسألة الاجتهادية حكم معين عندهم ثم المخطئ معذور باجماعنا الا من شذ لان المريسي لنا ان احدى الامارتين ان ترجحت
على الاخرى تعينت للعمل والمخالف لها مخطئ وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطأ
ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف عن طريق فان خلا عن
المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل التقدير

فالحكم معين فالمخالف له مخطئ والمصيب واحد اقول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين في المختلف
والعقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ مأثوم لتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق
خلافا للجاحظ وابا عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما الاصابة
مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم
عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليفه بما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم
يدركه من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده ولعترض بالمنع من وضعه لقيام ادلة
قاطعة على تلك المطالب فكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور بالعلم في الا ثنين مواجهة للرسول عليه السلام ولمن وفور
العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة
عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول صلى الله عليه وآله كما تقدم
فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اجماعا
واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول المسألة
الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ولا يكون والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد
مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان
ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به
واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول
وهو ان يكون لله في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة
او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم حينئذ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر
عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطأه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو
ان على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها
ولهذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال الآخرون انه مامور بطلبه
اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما
وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب
بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم
نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف [illegible] وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه
دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاد فهو معذور لنا وجهان **آ** ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة
الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي
عنه فاحد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك اذا احدى
الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطأ لكونه
غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم
قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كل واحد

من المجتهدين امارة غير ما ينسبها الى امارته لان اعتقاد رجحان الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتقاد
والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم
شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم
من خطا احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المترتب على تلك الامارة النزاع انما هو في هذا [ب] ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على الظن اولا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق
وان كلف بحكم ما لزم القول بتصويب الذين يجردون التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الظن خاليا عن
المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطيا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا
على الاخر اولا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطيا والثاني وهو عدم
رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على
التعيين خطا فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مكلفا بحكم ما بني على امارة خالية من المعارض وراجحة عليه عنده لا في نفس الامر وحينئذ لا يلزم خطا مخالفه
في ذلك الحكم لاحتمال الاستناد في الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض وراجحة عليه في اعتقاده لكن المجتهد
لا يكون مخطيا في ذلك الحكم وان اخطا في اعتقاد عدم المعارض ورجحان امارته عليه [قال] قدس الله روحه
البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او عاد الى
الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى الحاكم يفصل بينهما ولا يجوز
الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر رجعا الى الحاكم فيهما سوا
كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما اولا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما
وان نزل بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه وان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان
تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلاثا فسخا فنكح ثم اعتقد مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم
الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا يفسد بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها
ولو كان الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم
اقوى من الافتا فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا [اقول] الحادثة التي ليس عليها
دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة او تتعلق بغيره
فان كانت مختصة به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة النفي تخير
في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوح
وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيها ما بينهما
او ينفرد به احدهما او رجعا الى الحاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما
بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كالبضع ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة
المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط على وطيها وغير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى
وقوع الطلاق بالكنايات باينا فلا سبيل له عليها رجعا الى الحاكم يفصل بينهما سوا كان صاحب الحادثة مجتهدا
او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان

الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون وان تعدد فان اختلفوا عمل
على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر
والاخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان
قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول
مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد
كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في
استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم بها حاكم لزمه مفارقتها
اتفاقا ولم يجز له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشي عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم
يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا
لفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم يتغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد
مستقبل القبلة في اثنا الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضا القاضي فانه متى اتصل
الحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص
الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قطعيا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه حينئذ ينقض اجماعا لظهور خطائه
قطعا اما لو تغير اجتهاد المتابع للحكم وانقضا بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض الحكم اذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه او حكم غيره لمجرد تغير اجتهاده لافادة الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها [قال]
قدس الله روحه البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب تكرر الاجتهاد والا اجتهد فان خالف فتياه الاولى
وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يعمل بها لم يبق عاملا على الاول والافتا بما يخالف الاجتهاد الاقرب ذلك [اقول] المجتهد
اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا معه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه
لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا وينبغي
ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول وتصييره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما عمل على قوله وفتواه
واذا تركه هو قوله وفتواه لم يبق على المستفتي بعد ذلك العمل به من جهة كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط
الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود
الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه حينئذ
لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على الظن ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان
طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الآن الظن بان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن
[قال] قدس الله روحه الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث [آ] يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان
غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتا والحكم بغير علم حرام في الدين لجريانه مجرى التشهي ولقوله تعالى ... وهل لغير المجتهد
الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز له العمل اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع
ولو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه شفاها جاز له العمل ولغيره ايضا
وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد او كاتبه او وجد خطه فالاقرب جواز العمل به ان امن من الغلط والتزوير والا فلا

اقول يشترط في المفتي والحاكم امور آ الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله تعالى فيكون
فاسقا لما تلاه وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يصح حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان
البلوغ والعقل ب العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون منحطا
عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم ج العلم وهو معتبر في المفتي
والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بغير حجة وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا
من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة فجاز ان يستند المفتي والحاكم في الفتوى والحكم
الى التقليد وليس في ذلك قول في الدين بغير حجة وبهذا يظهر الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز
بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وحينئذ يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول
الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وحينئذ لا ينافي الفتوى
والحكم اذا استند الى التقليد قولا على الله بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول عليه السلم وهل يجوز للمجتهد
الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة
من الاصوليين لان القائل انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز لجاز الافتاء بطريق الحكاية عن
مذاهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي
يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسال عما اخذ عن غيره من العلماء فجاز ان لا يكون
يكون مطابقا لما في نفس الامر فلا يلتبس التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسال له
عما عنده مما قاده الدليل اليه فلو اجاب حينئذ بما اخذه من الغير تقليدا لكان تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم
بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يوثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل
به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع لو اوجب اتباع ما عمل به مع مخالفته حال حياته ولو كان قوله معتبرا لكان
كذلك فاذن لا يبقى للميت قول وفايدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه ومعرفة من تجدد بعدهم ووقوعها
في عهدهم فان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا
ولهذا جاز للمراة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس فيما يحكيه لها عن المجتهدين وحكم المحكي له حكم السامع
في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الاحاد الى القبايل لتعريفهم الاحكام
ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب
المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب الكتب بالاحكام ويبعثها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز
العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف رحمه الله قال قدس الله روحه البحث
الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا للمعتزلة البغدادية وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد
دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد
ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان
بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمل عقله

فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق لما سلف في الاصول فتعين المنع من التعلم
فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه عليه السلم مامور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاشتماله على
جواز الخطا وقبول النبي عليه السلم من الاعرابي الشهادتين لعلمه بحصول اصول العقايد او انه تمكن من التعبير
عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين آ في ان العامي هل يجوز له التقليد
في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد
وكذا بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك
في مسايل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه ب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد
جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف
ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو
المطلوب وفيه نظر لمنع كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي عليه السلم وانقاذ القوم
بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك
مقدرا ب ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اتفاقا اجماعا
لان الناس بين قايلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان ذلك
مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل
اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لان الذي الزمه الاستدلال فاما من حين استكمل عقله او حين نزول
تلك الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول عليه السلم والايمة عم لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل
رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كمال بدنه بذلك لاختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه
تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسايل الاصول كوجود الباري تعالى
وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل ونبوة النبي صلى الله عليه وآله واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المكلف
مجتهدا او غير مجتهد وخالف فيه ذلك عبد الله بن الحسين العنبري والحشوية والتعليمية فجوزوا التقليد فيه بل
ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلى الله عليه وآله ومتى كان كذلك كان واجبا
علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى واتبعوه وغيره من الايات مما تقدم من وجوب
التاسي به عليه السلم ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق مما لا يؤمن من ارتكابه الخطا ولا يعلم المحق من غيره الا بالنظر
والاستدلال ولان اصار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا
في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلى الله عليه وآله لم يكلف الاعراب والجهال واكتفى منهم بالشهادتين
فكان يحكم حينئذ باسلامهم وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء منه بذلك
فانما كان لعلمه عليه السلم بكون الاعراب عالمين بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكنوا من التعبير عنها وعن الجواب
عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفايه عليه السلم بالشهادتين كيف وقد امر بالنظر والتفكر حيث قال
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض قال قدس الله روحه البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد
في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فضل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد
الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد

جواز التقليد من غير التعلم بدل

والمجتهد لم يجز له العدول إلى قول المفتي فإن لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل إنما يقلد الأعلم
وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضييق الوقت والأقرب المنع لأنه متمكن من تحصيل الظن بطريق
أقوى فيتعين عليه ووجه القرب جواز تطرق الكذب على المفتي **أقول** الواقعة إذا نزلت بالمكلف فإن كان عاميا
وجب عليه الاستفتاء إذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
تخير إن شاء قلد وإن شاء اجتهد كما تقدم وإن كان عالما فإما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد أو لا والأول إما أن يكون
قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة أو لا فإن كان الأول تعين عليه العمل بما أدى إليه اجتهاده وإن لم يكن قد
اجتهد فالأكثر على أنه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه أحمد وسفيان الثوري مطلقا وعن
أبي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي [illegible] تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد
العالم الأعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه إذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد
واختار المصنف طاب ثراه الأول واحتج عليه بأنه متمكن من تحصيل الحكم بطريق أقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه [illegible]
فلأنه معلوم إذ التقدير أنه مجتهد قادر على الاجتهاد وإنما قلنا إن الظن الحاصل من الاجتهاد أقوى من الظن الحاصل
من تقليد غيره من المجتهدين فلأن الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في أنه
ما أخبر به هو الذي أداه إليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه وأما الثاني فلأن العمل
بأقوى الظنين المستندين إلى الطريقين متعين واجب إجماعا **قال** [illegible] البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه
بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه أن يقلد من يغلب على ظنه أنه من أهل
الاجتهاد والورع وإنما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق وإجماع المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وإذا غلب على ظن المستفتي أن المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه إجماعا لأنه
بمنزلة نظر المجتهد في الأمارة ولو وافقا مفتيان فصاعدا فإن اتفقوا وإلا اجتهد في الأعلم الأورع فيقلده فإن تساويا
تخير وإن ترجح أحدهما بالعلم والآخر بالزهد [illegible] الأعلم [illegible] بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم إذ ليس على
العامي ذلك ولا يجوز للعالم إذا لم يكن من أهل الاجتهاد الإفتاء بقول مجتهد حي أو ميت ولا يجوز للعامي تقليد
المفضول مع وجود الأفضل لأن ظن إصابته أضعف وإذا تساوى المفتيان فقلد العامي أحدهما لم يجز له الرجوع
عنه في ذلك الحكم والأقرب جوازه في غيره **أقول** الاتفاق واقع على أنه لا يجوز للعامي استفتاء من يتفق لأن احتمال
العامية قائم فيه بل هو الراجح من حيث أصالة عدم العلم وكون العامية أغلب على أشخاص الناس ولا يشترط علم
المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد إذ لا وسيلة له إلى ذلك إلا بأن يكون مجتهدا وحينئذ يحرم عليه الاستفتاء ولقوله
تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال أنه تعالى أمر أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أوجب الله تعالى سؤال
أهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهاده صحيحا بل الواجب على المستفتي أن يستفتي من يغلب
على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على
الظاهر وذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد
إلى قوله والعمل بمقتضاه وإقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه وإكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه
خاليا من العلم والدين وذلك لأن نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الأمارات فكما أنه لا يجوز له العمل
بالأمارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها ولغير ذلك فكذا لا يجوز للمقلد أن يقلد [illegible] وإن تعدد
فإن اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير إليه وإن اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الأعلم والأورع منهم

لأن ذلك يجري في حقه مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الأمارات وهو مذهب جماعة من الأصوليين
والفقهاء كأحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه
الاجتهاد بل يتخير حينئذ في تقليد من شاء منهم لأن العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في أحوال
العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع وإذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لأن
ذلك يجري مجرى الأمارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء الأمارتين في
الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وإن ظن رجحان أحدهم على الباقين فإما مطلقا أي في صفتي العلم والورع
فيتعين للاستفتاء وكذا إن ترجح على غيره في إحدى الصفتين مع مساواته له في الأخرى ويكون ذلك كرجحان إحدى الأمارتين
على الأخرى في تعين العمل عليها وأما إذا ترجح في إحدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الأخرى بأن كان أحدهما
أرجح في العلم والآخر أرجح في الورع قال قوم يرجح الأعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة
الظن بصدق الأشد ورعا في إخباره من غيره وإن كان الغير أغزر علما وطريق علم العامي الأعلم والأزهد وغلبة
ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم والظن بذلك لا بالبحث عن نفس العلم إذ ليس على العامي ذلك لكونه
متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الإفتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك
المفتي حيا أو ميتا من غير أن يحكي عنه لأن في ذلك تلبيسا إذ العامي إنما يسأل عما عنده وعما استفاده باجتهاده لا عما
قاله غيره أما لو كان يحكي عن المجتهد فإن كان حيا وسمعه منه مشافهة أو نقل إليه ثقة أو كتب إليه به كتابا يأمن فيه الغلط والتزوير
وجب العمل عليه وإلا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن ظن إصابة المفضول أضعف ومع
معارضته اجتهاد الأفضل الغالب على الظن إصابته يرتفع ظن إصابة المفضول ويظهر أنه خطأ فلا يجوز تقليده وإذا قلد العامي
أحد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم إلى غيره [illegible]
[illegible] في ذلك الحكم [illegible] اختار المصنف طاب ثراه [illegible] رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع
جاز تقليده في أمثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح [illegible] اجتهاد المجتهد [illegible] تقليد مجتهد آخر في غير ذلك
الحكم فالأكثر على جوازه لأن العلماء في كل عصر [illegible] العامي [illegible] ولم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان
ممنوعا لما جاز لهم السكوت عن الإنكار ولأن كل مسألة لها حكم [illegible] فكما له تقليد الأول في المسألة الأولى فكذا له في الأخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا كالشافعي وأبي حنيفة وقال أنا على مذهبه [illegible] فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره
في مسألة من المسائل قال قوم نعم نظرا إلى أن التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وأنكره الآخرون لأن التزامه المذهب كالتزامه
بالحكم المعين في الحادثة المعينة [illegible] فقالوا كل مسألة اتصل عمله بها على مذهب الأول لا يجوز له العدول عنها إلى غيره [illegible]
[illegible] الرجوع إلى غيره [illegible] على تقدير [illegible] في العلم والورع أو في أحدهما على الآخر
كما تقدم [illegible] [illegible] استصحاب الحال حجة خلافا
لأكثر المتكلمين والحنفية لأن وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال [illegible] ولأن الأحكام الشرعية
[illegible] الحكم
[illegible]
[illegible]
[illegible]

استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى رحمه الله وابي
الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه ا ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال
يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب لا يقال لا نسلم كونه حجة لانا نقول اما
الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولان العقل الصحيح يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا الرجل
مارض وعلى ذلك مبني اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون القفار
ويحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى البلاد
الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة لطلب التمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة
في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج على هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث
مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره وفيه ان الباقي لا يتوقف الا على
وجود الزمان المستقبل ومقارنته للباقي له واما التغيير من الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف
على شيئين حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة
اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولان ذلك مركوز في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا ب ان اكثر الاحكام الشرعية مبتنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل
انما يجب العمل به اذا لم يرد عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او ما
دليل يرجح عليه ولا سبيل الى العلم بانتفاء ذلك الا بالاستصحاب واما الثاني فبين ج الاجماع واقع على ان الشك في وجود
الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول
فيها في الصلوة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه حينئذ اما ان يكون
راجح العدم او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول ايجاب الدخول في الصلوة من غير تجديد
الطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين
جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم
اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضي ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب
وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان
العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم
من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان
الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء
على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا والحق من انكر وجوب صلوة سادسة وصوم شوال و[illegible] اقامة
الدليل على النفي كما يتعذر عليه اقامة الدليل على براءة الذمة وقال اخرون لا بد من الدليل وهو اختيار السيد
المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري [illegible] الغزالي واوجب قوم على النافي الدليل في العقليات دون الشرعيات
وتلخيص الجواب [illegible] قال ان كان مراده [illegible] بانه لا دليل عليه [illegible] بل [illegible] على النظر
بقا [illegible] وهو غير [illegible] في الكلام [illegible]

